

后哲学文化

〔美〕理查德·罗蒂 著　黄勇 编译

二十世纪西方哲学经典

Richard Rorty

Post-Philosophical Culture

海译文出版社



《二十世纪西方哲学经典》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作，通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于理论界、学术界深化对西方文化的研究和借鉴。

理查德·罗蒂是当今美国最重要的哲学家之

国甚至整个西方哲学界和人文科学领域引起过巨大震动。

《后哲学文化》经作、译者精心编选而成，反映了作者自《哲学和自然之镜》以来的思想变化。它不仅批判了分析哲学运动，而且还批判了一个自柏拉图以来的哲学传统，即对寻求现象背后的绝对实在的表象感兴趣。作者倡导一种崭新的“后哲学文化”，在这种文化中，无论牧师、物理学家、诗人、政治家都不比别人更“理性”、更“科学”、更“深刻”，而那些特别出众的人不过是善于成为人的人。同时也不存在可以作为一切学科之“样板”的学科。如果启蒙运动给我们带来的是后神学文化，那么对柏拉图主义传统的超越将会导致后哲学文化的诞生。

上架建议：外国哲学



上海译文出版社
www.yiwen.com.cn

ISBN 978-7-5327-7350-3



定价：88.00元
易文网：www.ewen.co



后哲学文化

〔美〕理查德·罗蒂 著　黄勇 编译

二十世纪西方哲学经典

Richard Rorty

Post-Philosophical Culture

上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

后哲学文化/(美)理查德・罗蒂(Richard Rorty)
著;黄勇编译. 一上海:上海译文出版社,2016.12
(二十世纪西方哲学经典)
书名原文:Post-Philosophical Culture
ISBN 978-7-5327-7350-3

Ⅰ.①后… Ⅱ.①理… ②黄… Ⅲ.①实用主义一哲
学理论一美国 Ⅳ.①B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 214848 号

图字:09-2006-254 号

后哲学文化
[美] 理查德・罗蒂 著 黄 勇 编译
责任编辑/衷雅琴 装帧设计/张志全工作室

上海世纪出版股份有限公司
译文出版社出版
网址:www.yiwen.com.cn
上海世纪出版股份有限公司发行中心发行
200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co
江阴金马印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 9.75 插页 5 字数 172,000
2016 年 12 月第 1 版 2016 年 12 月第 1 次印刷
印数:0,001—1,000 册

ISBN 978-7-5327-7350-3/B・428
定价:88.00 元

译　者　序

罗蒂实用主义的后哲学文化观

本书作者理查德·罗蒂(Richard Rorty)现在已被公认是当今美国最重要的哲学家之一,而在哲学圈之外,他无疑也是最有影响的一位;同时也一样确定无疑的是,他是当今美国最有争议的哲学家之一。[①]当然,罗蒂的影响超出了美国。这从他的著作被译成大量其他语种这一点就可以看出。[②]罗蒂自耶鲁大学毕业以后,曾在韦尔斯利(Wellesley)学院短暂任教,后来到美国分析哲学的重镇普林斯顿大学,一直到1982年。然后跳出哲学系的门槛,到弗吉尼亚大学任凯南人文讲座教授,并从1998起到斯坦福大学比较文学系而不是哲学系任教。[③]虽然其在哲学界

---

① 在一次访谈中,罗蒂自己也说,"我写的东西对于哲学圈之外的人更有吸引力。这就好像库恩写的东西对于科学圈之外的人更有吸引力一样。我的东西,就同库恩的东西一样,批判先前的哲学家,特别是实证主义者强加于文化的观点。我的许多读者在年轻的时候接受了这样的观点,但他们并不怎么喜欢这样的观点,因此想设法摆脱这样的观点。但哲学圈之内的人通常认为我的批判,对于他们毕生在为其寻找答案的问题,太具有危险性了。他们不希望我消解这样的问题,因为这样也就消解了他们的答案"("分离的世界还是分离的语言?实用主义对文学研究的后果:罗蒂访谈",载《哲学与文学》,卷26,2002年,第370页)。

② 他的《哲学与自然之镜》已经被翻译成16种语言;他的《偶然、反讽与团结》更被翻译成22种语言。他的其他著作也至少被翻译成6种语言。

③ 罗蒂自己回忆说,当初他曾半开玩笑半当真地向斯坦福大学建议他的教授名称为"潮流研究过渡教授"(Transitory Professor of Trendy Studies)[见其在其《反对老板和寡头》(芝加哥,2002年,第56页)中的访谈]。应该说,罗蒂在(转下页注)

的地位早在其编辑后来产生巨大影响的文集《语言学转折》(芝加哥,1967 年)时就已确立了,但他的哲学之特别受到人们重视,是由于其在美国,甚至整个西方哲学界和人文科学领域引起巨大震动的《哲学与自然之镜》(普林斯顿,1979 年)[①]以及随后所作的一系列讲演和发表的论文。这些讲演和论文中有些已编入《实用主义的后果》(明尼阿波利斯,1982 年)、《偶然、反讽与团结》(英国剑桥,1988 年),由英国剑桥大学出版社出版的他的三卷论文集:《客观性、相对主义和真理》(1991 年),《论海德格尔和其他》(1991 年),和《真理与进步》(1998 年),以及由企鹅出版社出版的《哲学和社会希望》(1999 年)。另外他 1997 年

(接上页注)离开了普林斯顿以后,是跳出了制度化的哲学,而不是跳出了哲学本身。他在弗吉尼亚大学和斯坦福大学教的还是哲学,他自那以后所发表的主要也还是哲学作品。他的学生布兰登(Robert Brandom)在其所编《罗蒂及其批评者》(布莱克韦尔,2000 年,第 ix 页)一书的导言中也指出,"使罗蒂作为公共知识分子出名的观点还是来自他对英美分析哲学的核心问题(如关于客观实在和真理及对客观实在和真理之认识的本性和意义问题)之独特的哲学思考"。因此事实是,罗蒂在哲学圈内外同样有影响。所不同的只是,其他美国哲学家只是在哲学圈内的人才知道,而罗蒂则超出了这个范围;另外,罗蒂的观点在哲学圈内受到质疑较多(而这显然与其对传统哲学的批判有关),而在哲学圈外则较受欢迎。

① 关于这本书的发表以及罗蒂同年任美国哲学学会东部分会主席一事的意义,龙(Berel Long)在 1990 年曾经指出,"虽然说在 1979 年的这两个事件以后美国的哲学景观,不仅在组织上而且在实质上,与此之前再也不可同日而语,也许有点言过其实或者为时过早……但毫无疑问,从 1979 到 1989 的 10 年间美国哲学界发生了根本性的转变,而罗蒂在这个过程中始终是个核心人物。"不过罗蒂本人对此不敢苟同。他认为自己不是这样一个核心人物,而且美国哲学界也没有发生这样的变化。罗蒂清楚地看到,由于其对从柏拉图到当代分析哲学传统的批判,有很多人对他持敌视态度。他说他的观点和他在任主席一年所作的一些决定,使一些分析哲学家对他怀恨在心,永远无法原谅他[见其在其《反对老板和寡头》(芝加哥,2002 年,第 53—54 页)中的访谈]。例如他的成名作《哲学与自然之镜》虽然已经被翻译成 16 种国际语言,却被一家保守的英文杂志《(高)校际评论》(*Intercollegiate Review*,卷 35,1999 年,第 3—13 页)评为本世纪最糟糕的 50 本书之一。罗蒂谈到这些保守派对他的敌视和批判时说,这很容易理解,因为这就好像他们在好好地下棋,而我却跑过去将他们的棋盘来了个底朝天(见"分离的世界还是分离的语言?实用主义对文学研究的后果:罗蒂访谈",载《哲学与文学》,卷 26,2002 年,第 392 页)。

在哈佛大学所作的"维廉·麦西美国文明史系列讲座"也由哈佛大学出版社以《筑就我们的国家》的书名发表(1998年)。本中文文集由编译者经过同作者仔细讨论,从他自《哲学与自然之镜》以后发表的文章和所作的讲演中挑选汇集而成,其中有相当数量是在这里第一次发表。本文集以作者的后哲学文化观为核心。作者更近来的一些论文,特别是社会政治和法律哲学方面的部分文章现在已经编入上海译文出版社出版的《后形而上学希望》(2003年)一书中。①

罗蒂的哲学生涯是在实证主义具有压倒优势的气氛中开始的,而且通过其编辑上述的《语言学转折》和为该书撰写的长篇导言及在同期发表的一系列论文,他自己也曾经是这个运动中的一个佼佼者。②但后来,他却逐渐地,有意识或无意识地,成了这个运动的批评者。而且事实上,罗蒂所批判的远不只是分析哲学运动,而是一个自柏拉图以来的哲学传统:寻求超越意见的真实知识,发现现象背后的绝对实在。如果说启蒙运动给我们带来的是一个后神学文化的话,那么对这个柏拉图主义传统的

---

① 虽然本书收集的文章基本上都发表于80年代,但还基本上反映他现在的思想。事实上在两年前的一次访谈中,罗蒂自己就说,每当他觉得有些新想法要写的时候,他发现他在20年前就已经提出过这样的观点了。这当然有些言过其实,但也至少反映罗蒂的思想基本上具有一致性(见"分离的世界还是分离的语言?实用主义对文学研究的后果:罗蒂访谈",载《哲学与文学》,卷26,2002年,第384页)。当然罗蒂在说上面这样的话时,他主要想表明的不是自己思想的一致性,而是以其特有的自谦表示自己缺乏像维特根斯坦和海德格尔这样的哲学家的创造力,因此无法提出两套很不相同的看法。事实上,他的思想在这30多年来还是有不少的发展。

② 后来,罗蒂自己提到,他的分析哲学功夫主要不是他在耶鲁大学读博士时建立起来的。在他看来,耶鲁当初还处于"前分析哲学"时期。但由于分析哲学在当初几乎成了美国哲学的通用语言,他在耶鲁毕业后在维斯里学院任教的3年中恶补分析哲学的课,以便可以与其同事具有共同语言。这使他不久就可以开始写有关分析哲学方面的文章了(见其《反对老板和寡头》,芝加哥,2002年,第52页)。

超越将会导致一个后哲学文化。在这样一个后哲学文化中，将不再有人对这种绝对实在和这种绝对实在的表象感兴趣。而在罗蒂看来，在促成这样一种文化的到来方面，实用主义具有举足轻重的地位，因为实用主义从根本上说是一种反本质主义和反表象主义。而正是在这种反本质主义和反表象主义的意义上，罗蒂把人们一直以为是在唱对台戏的欧洲大陆哲学与英美本土哲学结合起来了：尼采与詹姆斯、海德格尔与杜威、德里达与戴维森，等等。也正是在这种反本质主义与反表象主义的意义上，罗蒂没有完全否认分析哲学。因为正如他在为本书所写的序言中指出的，这个运动由于其内在的辩证过程，正在越来越偏离其出发点，发展出了一种与柏拉图主义相反的东西。

因此可以说，实用主义的后哲学文化观是罗蒂的一个基本概念。在下面几节中，我将首先分析罗蒂实用主义思想产生的背景，即今日美国新实用主义思潮的兴起，然后阐述罗蒂实用主义的几个基本思想，其后哲学文化概念的内在隐含，最后讨论他对自己这种观点的一种自我维护：种族中心主义。

一、今日美国新实用主义的兴起

毫无疑问，从皮尔士开始至杜威达到顶峰的美国实用主义已经成了美国文化的哲学。事实上，美国哲学通常是与实用主义联系在一起的。连海德格尔也注意到，美国人对美国精神的解释是实用主义。[①] 但是，我们今天回过头来看，可以发现，从其产生之日起，实用主义就从来没有在美国取得过支配地位。即使在其鼎盛之日，老式的唯心主义和新式的自然主义也一直垄

① 海德格尔：《有关技术的问题和其他论文》（纽约，1977 年），第 153 页。

断着各主要大学的哲学系。但无论如何，在此期间，实用主义还是很有活力的哲学派别。而在杜威死后，实用主义虽然作为一种立场还被保存着，但很少有美国人会为此而感到骄傲了。詹姆斯和杜威的大多数追随者不再是有影响的专业哲学家。而专业哲学家们则在实用主义对符合论真理观的拒绝中看到了其相对主义的、唯心主义的和虚无主义的隐含而转向别的哲学立场。

实用主义在杜威以后的式微，首先是因为实用主义强烈地反对哲学的专业化，而第二次世界大战后的一个时期正是哲学的专业化时期。这个时候，哲学家们不是把自己的专业与神学相联系（像第一次世界大战之前那样），也不是与社会科学联系（像实用主义的鼎盛期那样），而是与数学和自然科学相联系。总之，人们认为哲学应当成为一个专门的学科，这就使实用主义很难完全进入学术界。与此相关的第二个原因是，由罗素和怀特海的《数学原理》倡导的在符号逻辑中的革命和对符号逻辑的入迷使专业哲学家们把注意力转向实用主义未曾讨论过的问题。因为除了皮尔士，经典实用主义者们主要关心的不是理论构造而是实际行为，不是形成一般的原则完成神圣使命，而是运用独特理智解决社会问题。当然另一个众所周知的原因是，为逃避纳粹迫害，欧洲特别是德国和奥地利的许多哲学家，如卡尔纳普、赖辛巴赫、塔斯基和亨普尔等，纷纷移居美国，从而也把一种纯粹、严格和精确的精神带进了美国哲学舞台。很快地，逻辑实证主义便牢牢地控制了美国主要大学的哲学系，并支配了整整一代年轻人的想象力，而实用主义在他们眼里成了模糊的头脑不清的哲学。①

① 关于美国实用主义的兴衰，见韦斯特（Cornel West）的《美国人对哲学的逃避：实用主义的谱系》（麦迪逊，1989 年）。

但在最近，实用主义又得到了某种程度的复兴。虽然这还不能与其从皮尔士到杜威的鼎盛期相比，更不能说支配了美国哲学界，但它确实不像在逻辑实证主义占有压倒优势时那么默默无闻甚至成为否定性的东西。这种复兴的一个迹象是，许多今日最重要的美国哲学家往往不那么犹豫地乐于接受人们称其为实用主义者，即使他们自己也许还是更情愿被称为别的什么主义，而且即使事实上他们的思想可能与实用主义还有一段距离。值得注意的是，这场并不十分惊人却也绝对不容忽视的实用主义复兴并不限于哲学界。像伦特里希（Frank Lentrichia）和菲什（Stanley Fish）这样的实用主义文学批评家使传统的人道主义者感到了不安，像沃尔泽（Michael Walzer）这样的实用主义政治理论家，则由于提出了更激进的政治思想而使传统的自由主义政治理论受到了挑战；而像斯托特（Jeffrey Stout）和考夫曼（Gordon Kaufman）这样的实用主义神学家则正在改变流行的宗教观念。①

我们再把视野收回到哲学的实用主义上来。实用主义在美国哲学中的复兴，或者说新实用主义哲学在美国的兴起，主要是由于实证主义的分析哲学走到了尽头。逻辑实证主义的主要贡献是揭示了许多传统哲学问题的虚假性。但这一点现在已经成了老生常谈了。“哲学家们想做些新的事情。通常，在其启示的源泉干枯的时候，英语世界的哲学家们总是面向欧

---

① 另外，实用主义也在其他一些领域产生了影响。例如韦斯特提出了“先知式的实用主义”；西格弗里德（Haddock Seigfried）和斯科特（Joan Scott）则提出了“实用主义女性主义”；而波斯纳（Richard Posner）和森斯坦（Cass Sunstein）则提出了“实用主义的法律理论”[见克洛彭伯格（James T. Kloppenberg）之“实用主义：老思维方式的新名词？”载佩特格鲁（John Pettegrew）编《实用主义的进步？罗蒂与美国思想史》（拉纳姆，2000 年，第 40—44 页）]。

洲大陆，寻找新的思想，而他们在那里发现的东西正是杜威曾经期望的。”[1]例如，在哈贝马斯和福柯这样的哲学家那里，他们发现了对社会政治问题而不是数学和科学问题的关心，而在像德里达这样的哲学家那里，他们看到了哲学与小说、电影和戏剧等的关系。而这些正是杜威在半个多世纪以前预计会在美国出现而实际上没能出现的："如果我对时代的征兆理解不错的话，当社会科学和艺术的重要性成了人们反思的对象（就像数学和自然科学在过去成为人们思考的对象那样）的时候，在其全部的意义得到把握的时候，一场新的整合运动将在哲学中出现。"[2]另一方面，在所有这样的哲学家那里，他们也都看到了一种对传统形而上学二元论、实在论和表象论的反动，而这也正是美国经典实用主义的一个鲜明特征。因此，今日美国实用主义表现为两个方面，一是企图把美国哲学与大陆哲学在实用主义的主题下联合起来，如像伯恩斯坦和罗蒂所做的。这些人往往比较注重社会政治问题。[3]另一是用实用主义的灵感改造分析哲学，使之摆脱实证主义的穷途末路。如像戴维森和普特南所做的。这些人虽然主要关心的还是思想与语言，但如罗蒂在本中文文集的导言中所指出的，就其并没有赋予自然科学任何特殊地位而言，已与实证主义根本不同了。

毫无疑问，在使实用主义在美国哲学舞台上起死回生方面，

---

① 罗蒂：《实用主义的后果》（明尼阿波利斯，1982 年），第 76 页。

② 杜威："从绝对主义到实验主义"，载伯恩斯坦编：《杜威论经验、自然和自由》（纽约，1980 年），第 18 页。

③ 在这种意义上，有人甚至认为，实用主义已经不再是为美国所特有的哲学了。这不仅是因为人们可以说，像后期维特根斯坦和海德格尔这样的哲学家实际上提出了与实用主义一致的观点，而且还因为像哈贝马斯和阿佩尔（Karl-Otto Apel）这样的人更自觉地、有意识地从事实用主义的思考。参见马戈利斯（Joseph Margolis）《为实用主义加油：20 世纪末的美国哲学》，康奈尔大学出版社，2002 年，第 1 页。

蒯因是一个不可忽视的人物。这主要不是由于其与实用主义的谱系关系:1931 年他聆听了杜威在哈佛所作的第一个詹姆斯讲座,而在 1968 年他在哥伦比亚大学作了第一个杜威讲座。这更主要地是由于他对实用主义的实际贡献,并使人们重新对实用主义哲学产生兴趣。蒯因在杜威去世前一年半发表的"经验主义的两个教条"被认为"可能是 20 世纪以来最重要的哲学论文"。[①]而正是在这篇文章中,蒯因重新举起了实用主义的大旗。逻辑实证主义一方面坚持分析真理与综合真理的区分,另一方面又相信所有有意义的陈述都可以还原为经验命题。经验主义的这两个教条都服务于其想为科学与形而上学分界的目的。"在拒绝这样的界线的时候,我倡导一种更彻底的实用主义。每一个人都被赋予科学的传统和一系列连续的感觉刺激。指导他使科学传统与其连续的感官刺激适合的各种考虑,只要是理性的,就是实用主义的。"[②]

但蒯因对实用主义的更系统阐述是其"实用主义者在经验主义中的地位"一文。蒯因认为,在后休谟的经验主义中有五个方面与经典实用主义直接相关。第一是方法论的唯名论。根据这种理论,在认识论中,要尽可能地讨论语言表达而不是观念;第二是本体论的脉络主义。它主张,要想得益于一个方便的、但本体论上带来麻烦的术语而又否定其指称,我们必须依赖于脉络定义。第三是认识论的整体论。我们必须认识到,只有相当广泛的科学理论整体,而不是一个句子甚至一个语词,才可以成为表达意义的单位。第四是方法论的一元论,即蒯因在"两个教条"中所

① 多那根:"评爱德华编《哲学百科全书》",载《哲学评论》,1970 年 1 月号,第 91 页。

② 蒯因:"经验主义的两个教条",载《从逻辑的观点看》(纽约,1983 年),第 46 页。

强调的要放弃分析-综合的二元论。最后是方法论的自然主义：放弃先于科学的第一哲学的目标。蒯因认为，这最后一点，对于实用主义来说，也是最为重要的。因为正是在这里，尽管依旧奉行"我"的自然主义但其中的我却走到了实用主义的人道主义立场："我必须要承认，科学理论的系统结构是人造的。是的，它是用来适合感性材料的，但它是发明的而不是发现的，因为它并不是完全由材料决定的。所有别的材料，所有我们做梦也没有想到的系统，也都可以与这个材料相适合。"①

蒯因最重要的追随者、现在加州大学伯克利分校任教的戴维森恐怕是一个最有影响（至少在罗蒂看来）但又不愿被称为实用主义者的实用主义者。其主要著作《真理与解释研究》就是献给蒯因的，并说"没有他就没有本书"。他在 1989 年作了"哥伦比亚大学第六次杜威系列讲座"（蒯因本人于 1968 年作了第一个杜威系列讲座）。开讲第一句话也许说明为什么人们要把他看作是实用主义者；"如果没有可以思想的存在物，世界

---

① "实用主义者在经验主义中的地位"，载麦万尼编，《实用主义的起源及其展望》（南加州大学出版社，1981 年），第 28 页。蒯因无疑是罗蒂新实用主义的一个主要源泉，不过蒯因并不完全同意罗蒂对其思想的解释。在其所写的关于罗蒂《哲学与自然之镜》的一篇文章中，蒯因指出，当一个哲学家听到其同事对自己的观点非常肯定的陈述时，这个哲学家当然非常高兴。但是如果他发现这个同事对自己观点之非常肯定的陈述有错误时，这个哲学家就会感到很遗憾，因为他如果指出这个同事陈述的不是自己的本意时，他的同事可能就不会这么肯定他的观点了。具体地说，罗蒂在其《哲学与自然之镜》中概括了蒯因的五个论点。其中的第二个是，除了帮助我们对付感觉信号以外，句子没有任何独特的认识论地位（见该书英文版，第 202 页）。对此，蒯因并不赞同。他说，"我并不认为，认识之惟一或者主要的目标是对付感觉材料……对于我们来说，认识的主要目标是满足理智的好奇……我关于这个命题的另一个异议与观察句子有关，这样的句子确实有'独特的认识论地位'，它们与感官刺激直接对应，因而把理论与外在实在相联系"（蒯因，"让我强调肯定的方面"，载马瓦霍夫斯基（Alan Malachowski）编《读罗蒂：对〈哲学与自然之镜〉的批判回应及其他》，布莱克韦尔，1990 年，第 119 页）。

上没有一样东西,没有任何对象或事件,可以是真的或假的。”①也许戴维森对实用主义的最大贡献是他在蒯因拒斥了经验主义的两个教条以后,诊断出了经验主义的第三个而且在他看来是最后一个教条(因为在抛弃了这样一个教条以后,在他看来,似乎就不再有什么东西是为经验主义所特有的了)。这就是他所谓模式与内容的二元论。康德的先天范畴和后天经验就是这种二元论的一个例子。而实证主义的意义与信念之区分又是这个教条的另一个例子。在这种二元论中,模式通常被认为是独立于内容的,因而不会因内容的改变而改变。而在戴维森看来,模式与内容是不可分的,因为它们是相互依赖的。例如“信念与意义的相互依赖源于解释语言行为的这样两个方面的相互依赖:赋句子以信念和解释句子……显然我们必须有一个同时能够说明对待语言的态度和解释语言的理论,而这个理论本身并不假定其中的任何一个方面。”②

戴维森理论中与实用主义有关的另一个重要概念是在真理问题上的“没有对质的符合论”。戴维森反对传统的符合论的真理观,因为这种理论认为真理需要与外在世界对质,而这种对质在戴维森看来是荒唐的。事实上,戴维森持的是一种与传统符合论相反的融贯论。他的一篇著名论文的题目就是“关于真理和认识的融贯论”。只是他认为,支持这种融贯论的根据不但不排斥符合论,而且会产生符合论。因为“纯粹的融贯不能保证一个人相信的东西,”③这里还需要符合。当然外在世界不能作为一个立场使信念与之符合。但还是有信念可以与之符合

---

① 戴维森:“真理的结构和内容”,载《哲学杂志》,1990 年 6 月号,第 279 页。

② 戴维森:《真理与解释研究》(牛津,1985 年),第 195 页。

③ 戴维森:“真理与认识的融贯论”,载亨利希编:《康德还是黑格尔》(斯图加特,1983 年),第 424 页。

的立场。这就是彻底的解释者的立场(类似蒯因的彻底的翻译者)。"关于其什么时候同意句子,即什么时候认为这些句子为真,说话者不能系统地蒙骗其可能的解释者;因此原则上,意义及信念(就其与意义有关而言)都受到公众决定。"显然,戴维森的这种关于真理的、没有对质的符合或产生符合的融贯说,从根本上说,与罗蒂和哈贝马斯的对话共同体理论是一致的。可能正因为这样,戴维森承认,在 1983 年底美国哲学年会太平洋地区分会上,罗蒂成功地说服了他不再用符合论或融贯论来称呼自己的理论。据说作为回报,他也成功地说服了罗蒂放弃其实用主义的真理理论,他还承认自己以前所运用的符合和融贯具有令人误解之处。[①]

与上面两位哲学家不同,原哈佛大学哲学系的普特南则在近来越来越乐意被称为实用主义者。在其《带有人面的实在论》一书的导言中,他说,他现在认识到,他以前(甚至一直到现在为止)笨拙地在实在论名义下从事的研究如果是在实用主义的名义下进行也许会要好得多。普特南在此提到的这种研究是指他最初在《理性、真理与历史》中阐述的与形而上学实在论或外在论实在论相反的内在论实在论,或者说与来自上帝的观点的实在论相反的来自白人的观点的实在论。根据前一种实在论,世界由独立于心灵的东西组成。对于世界的实际样子,可以有一个、而且只能有一个完全的描述。真理是语词或思想或符号与外在世界的符合。这是一种上帝的观点,因为只有上帝,一个超然于人和世界之外的超越存在物,才可以作这样一种比较,

---

① 见戴维森为自己的"真理论和认识的融贯论"所写的"后记",载马瓦霍夫斯基编:《读罗蒂:对〈哲学与自然之镜〉的批判回应及其他》,布莱克韦尔,1990 年。第 134—137 页)。在这篇后记中,戴维森实际上表示,他与罗蒂完全一致。并说,如果他们之间存在什么分歧的话,那么一定是在非常枝节的问题上。

才知道是否有此符合。但我们是人，而不是上帝，因此只有资格提出一种内在论实在论。根据这样一种实在论，"只要对象与怎样使用符号和如何使用符号没有关系，符号就并不必然地与对象符合。但实际上由特定使用共同体以特定方式使用的符号确实与在这些使用者的概念模式之内的对象符合。'对象'并不独立于概念模式而存在。当我们引进某种描述模式时，我们就把世界划分成对象。由于对象和符号同样内在于描述模式，就有可能说什么与什么相匹配。"①

虽然在《理性、真理与历史》这部著作中，普特南还认为，曾被用来称呼这种内在实在论的"实用主义"，同"融贯真理论""非实在论""证实论""多元论"等标签一样，由于其历史上的其他用法，具有不能令人接受的隐含，但后来，他却越来越倾向于认为，这种实在论应当更恰当地称为实用主义的实在论。因为一方面，这种实在论强调的是，我们不能认识也不能有效地使用上帝的观点。所存在的只是我们实际的人的各种不同观点，而我们这些实际的人所考虑的是我们的描述和理论为之服务的各种利益和目的。另一方面，实用主义的核心，"在我看来，就是坚持行动者的观点之至高无上性。如果我们发现，在从事广义的实践活动时，我们必须采取某种观点，使用某个'概念系统'，那么我们必须同时进一步主张，这实际上不是事物本身的样子"②。这样，他便发现，实用主义可以更好地表达这种实在论观点。③

---

① 普特南：《理性、真理与历史》（剑桥，1981 年），第 62 页。

② 普特南：《多面实在论》（拉萨勒，1987 年），第 17 页。

③ 在罗蒂自己看来，普特南，同戴维森一样，实际上持与他完全相同的看法。他说，"他们之所以要与我疏远，如果他们真的想与我疏远的话，主要是因为，在我发表的《哲学与自然之镜》以后，人们都把我看作是作为一种制度的分析（转下页注）

一个更为自觉的实用主义者是曾任美国哲学学会东部分会主席的理查德·伯恩斯坦。他的一个重要论文集子《哲学面面观》的一个副标题就是"带有实用主义语调的论文"。伯恩斯坦本人的兴趣是要发展一种以亚里士多德为基础的实践哲学。在他看来,实践在亚里士多德那里,广义上是指一般的生命活动,而在狭义上是指自由人的生活方式,指的是支配着人的伦理和政治生活的学科和活动,指的是在城邦中的自由活动和有关这些活动的学科。伯恩斯坦虽然试图把这两种不同的意义结合起来,但他显然更关心狭义的实践。正是在这种意义上,他认识到了实用主义的重要性,因为在他看来,实用主义充满了自由精神:这里"有一个明确的命令:决不能封闭研究道路,必须认识到,我们的任何信仰,不管多么心爱、多么根本,都容许(而且事实上也要求)进一步的批评"。①

这里我们看到了一个区别。伯恩斯坦所关心的主要不是语言的意义和真理问题,而是伦理政治生活的自由问题。置身于实用主义复兴运动这个广阔的视野,我们还可以看到另一个区别。伯恩斯坦所做的主要不是用实用主义重建今日美国哲学,特别是分析哲学,而是企图发现美国哲学与大陆哲学的连接点。这个连接点在他看来就是实用主义。例如,他认为在海德格尔那里几乎可以发现实用主义的所有主要论点:对近代主观主义

(接上页注)哲学的敌人,而他们却并不认为自己是这个制度的敌人。他们并不想给人家造成一个印象,好像他们也加入了我的行列来全盘批判美国的学术哲学。在我看来,无论是在我与戴维森之间还是在我与普特南之间,很难发现在哲学观点上的任何实质差别。每次在我想就我与他们的差别写些什么东西时,这些差别就消失了"("分离的世界还是分离的语言?实用主义对文学研究的后果:罗蒂访谈",载《哲学与文学》,卷26,2002年,第392页)。关于戴维森与罗蒂哲学的关系,可以参见莱特森(Ben H. Letson)的《戴维森的真理论及其对罗蒂实用主义的意义》(彼得朗,1997年)。

① 伯恩斯坦:《实践与行为》(伦敦,1972年),第314页。

和基础主义的批判;对二元论的怀疑和解构;对"偏见"的翻案;对人的历史性的强调,等等。[1]他也认为,虽然加达默尔可能继承了海德格尔对美国实用主义的轻蔑,他对实践智慧的强调,对主客二元对立的克服,对人类有限性的意义、所有理解的可错性和经验向未来的开放性的重视,都使他实际上与美国实用主义很接近。而哈贝马斯则甚至可以说是一个自觉的实用主义者,因为他的思想有不少得益于其对皮尔士、杜威和米德的研究。因此在他的交流行为理论中发现不少实用主义的回声就不足为奇了。[2]

正是在这样一个大的新实用主义兴起的背景中,我们才可以理解罗蒂的新实用主义文化观。

二、罗蒂的新实用主义

在这场实用主义的复兴运动中,罗蒂无疑是一个最自觉、最有影响的哲学家。[3]阅读今日美国的哲学文献就会发现,没有一

① 伯恩斯坦:《哲学面面观》(牛津,1986年),第200—201页。

② 由于其关心社会政治问题,他对罗蒂最近二三十年来所发表的东西更感兴趣,这不仅因为在这些作品中,社会政治问题也是罗蒂关心的一个重点,而且也因为他们两个人都是政治上的左派。不过在其最近写的一篇文章中,伯恩斯坦对罗蒂还是有所抱怨。罗蒂一直反对抽象的社会政治哲学而强调改造社会的具体行动,但伯恩斯坦认为,一方面罗蒂没有告诉我们现在到底应该从事哪些活动(见其"罗蒂鼓舞人心的自由主义,"载吉尼翁(Charles Guignon)编《罗蒂》,剑桥大学出版社,2002年,第135页);而另一方面,在伯恩斯坦看来,虽然基础主义和后现代主义的政治哲学应当拒绝,但改造社会的具体行动还是需要有理论指导,而且除了基础主义和后现代主义以外毕竟还有许多其他政治哲学(同上书,第136页)。

③ 马戈利斯则认为还要加上普特南。他说,"如果在讨论实在主义、相对主义、历史条件下的认识、公共和私人的责任与价值等专业问题时,罗蒂和普特南不将自己称为实用主义者,那么我们就很难想象今天有实用主义的复兴"(《为实用主义加油》,第136页)。

个人比罗蒂更乐于用像“我们实用主义者认为”、“在我们杜威主义者看来”这样的说法。这是因为,在他看来,实用主义是最有用的哲学。在“反本质主义与文学左派”一文中,他指出:“在我看来,20 世纪最有用的哲学家是这样一些人:他们发现了在我们感到对某些目的是有用的描述世界的方式与那些我们觉得对其他一些目的是有用的描述世界的方式之间的区别,并用这个区别来代替古希腊在实在与现象之间的区别。我将用实用主义作为这个替代的标签”。①

事实上,罗蒂很少使用“新实用主义”一词。他更喜欢没有限定词的“实用主义者”,②或更确切地说,“杜威主义者”。因为皮尔士在他看来还处于他要反对的(或者说他认为实用主义应该加以反对的)笛卡儿—康德主义传统的包围中。詹姆斯是他

① 见本书,第 135 页。

② 在近来,特别是在问到以他为代表的新实用主义与经典实用主义到底有什么差别时,罗蒂指出,这里最大的差别也许是,对于经典实用主义来说最为重要的是经验,而对新实用主义来说最为重要的乃是语言(见其“杜威:在黑格尔和达尔文之间”,载其《真理与进步》,剑桥大学出版社,第 291 页)。这也就是日常所说的“语言学的转向”(我们知道,这是罗蒂早年编的一部论文集的书名)。关于这一差别的比较详细的分析,参见克洛彭伯格之“实用主义:老思维方式的新名词?”载佩特格鲁编《实用主义的进步? 罗蒂与美国思想史》(拉纳姆,2000 年,第 20—34 页)。罗蒂强调了这种从经验到语言之转向的重要性,他认为这种转向“表明了一种多神论。它表明存在着许多不同的描述实在的方式;我们选择语言的根据是其用途,而不是其与经验之真是本性的符合。”不过罗蒂又认为这不全是新实用主义的功劳。事实上,许多不同的当代哲学家都不约而同地看到了语言的重要性(“分离的世界还是分离的语言? 实用主义对文学研究的后果:罗蒂访谈”,载《哲学与文学》,卷 26,2002 年,第 389—390 页)。当然,罗蒂又认为我们区分了两种语言观:“一种是维特根斯坦的语言观。我觉得这种语言观在戴维森、布兰登和(一定程度上)普特南那里得到了继承。我喜欢称这些人为新实用主义者。他们的语言观并没有把语言看作是某种特殊的东西,也不把它看作是哲学研究的新课题。而另一种语言观则用先前哲学家们研究经验或者认识或者意识的那种严肃劲来研究语言。这方面我最熟悉的例子就是达米特(Michael Dummett)”(同上书,第 379 页)。

最心爱的人之一，但他很少以“我们詹姆斯主义者”自居。他最喜欢的是杜威的哲学。虽然许多批评者，特别是杜威研究专家和实用主义思想史家，却认为他事实上是个非杜威的杜威主义者。事实可能是，杜威的哲学可以最容易地用来表达他自己的思想。[①] 因此，为了把握罗蒂本人的实用主义，弄清他的新实用主义新在何处，在讨论他对实用主义的几个明确概括之前，我们有必要对下述诸方面作些迂回式的研讨：他对几个经典实用主义者的评价；他在欧洲大陆找到的“实用主义”；他在他看来是今日最好地表达了实用主义精神的戴维森那里发现的实用主义。

首先，我们来分析罗蒂对皮尔士、詹姆斯和杜威这个经典实用主义三足的评价。

对于皮尔士的思想，罗蒂有一个总的概括：“皮尔士有时自认为在把实验室科学的方法引进哲学，有时（以后来由罗素变得时髦的方式）主张从数理逻辑的结果中推论出所有的哲学观点。但有时候他又使逻辑从属于伦理学，从而最后从属于哲学，并反对其唯名论对手实证主义。”[②]这后一方面，在罗蒂看来，是好的方面，但不是其主流。皮尔士哲学的核心是科学主义。事

① 关于这一点，罗蒂自己就讲得很清楚。在其上面提到的“杜威：在黑格尔和达尔文之间”的文章开头，他就指出，“我在这里要描述的是杜威可能会说的，或者在我看来杜威应该说的，而不是杜威事实上说的。我想构造一个假想的杜威：他是实用主义者而不是彻底的经验主义者，是自然主义者而不是泛心理主义者。我构造这样一个杜威的目的是要区分在我看来杜威思想中活的东西与死的东西”（《真理与进步》，第 292 页）。在对该段文字的一个注中，罗蒂还对自己的这种非历史的研究方法作了辩护。因此，如果我们对杜威的思想本身感兴趣，那么读罗蒂对杜威的解释可能对我们帮助不大，就好像如果我们对前苏格拉底哲学家感兴趣，那么去读海德格尔对他们的解释可能对我们帮助不大一样。

② 罗蒂：“没有方法的实用主义”，载库策编：《悉尼·胡克：民主和人道主义的哲学家》（布法罗，1983 年），第 259 页。

实上,也正是这个方面使他后来在美国哲学中,甚至是在实证主义甚嚣尘上的时候,赢得了声誉。但也正是这个方面,使他失去了实用主义始祖的资格。他的科学主义,特别是他的科学主义真理定义,后来表明正是实用主义要竭尽全力加以避免的。皮尔士认为,实在是我们在研究的理想终端会一致地同意其存在的东西,而真理就是我们在这个时候达到的一致意见。这里的问题是,皮尔士使用了"理想"这个词。这样,罗蒂指出,他就得回答这样的问题:"我们怎么能知道我们已达到了研究的'终极',而不是我们搞累了,或缺乏想象力了。"这个问题同"我们怎么能知道我们与实在相符合,而不是对某些刺激作出习惯上正确的反映"的问题同样棘手。[①]因此,在罗蒂看来,虽然皮尔士对后来实用主义要加以攻击的实在论的实在与真理概念作了重新定义,但实际上只是换了一个名词而已。正是在这种意义上,他是实用主义所要反对的那个传统的最后一个哲学家。他在实用主义历史上的地位也许不过是给了这个运动以一个名称,并激发了詹姆斯和杜威的工作。

我们再来看罗蒂对詹姆斯的评价:"詹姆斯有时表现为固执的、经验的和热爱硬事实与详情细节的。但在其他时候,特别是在其'信仰意志'中,可以很清楚地看到,他的主要动机是把他父亲将社会作为人的得救形式的信念与硬科学理论放在同等

---

① 见本书,第203页。如果说在罗蒂与普特南的实用主义之间有什么差别的话,这就是他们在皮尔士这个观点上的不同立场。普特南强调,真理是理想化的理性可以接受的观点。罗蒂反对这种"理性化的理性"概念。一方面,"理想化的理性"总是被某些人理想化的理性,而这与其他人心目中理想化的理性不一定相同。其次,如果真的有所谓绝对理想化的理性,那它对于我们也毫无用处,因为我们无法断定一个特定的命题是否可以比别的命题更被这样的理性所接受,就好像我们无法断定是3还是4离一个无限大的数字更近一样(见罗蒂"普特南和相对主义的威胁",载其《真理与进步》,第43—62页。)

地位。但他认为真信念就是成功的行为规则。这样,他认为,可以消除在'有根据的'科学信念与'毫无根据地'接受的宗教信仰之间的区别。"[①]这是他在彻底经验主义的詹姆斯与实用主义的詹姆斯之间的区别。罗蒂指出,虽然在一定程度上,詹姆斯本人也已意识到,实用主义和彻底经验主义是两个不同的命题,但他完全没有意识到,它们导致的是两个完全不同的方向。实用主义的詹姆斯认为,"与实在接触"这个想法是荒唐的。真理不是与实在的符合。它不过是有用的信念的性质。一套词汇的德性不是其精确表象实在的能力,而是其给我们以我们所需要的东西的能力。而彻底经验主义的詹姆斯则主张,有些词汇比其他词汇更深刻,更忠实于经验。例如物理科学的词汇就远没有某些其他词汇来得深刻。[②]罗蒂认为,詹姆斯的彻底经验主义正在越来越失去其吸引力,因为他徒劳无功地想发现一种比物理学更精确地表象世界的说话方式。这是詹姆斯哲学中坏的方面。而实用主义的詹姆斯正好加强了对经验主义不利的方面,不存在任何称为经验的东西,即在我们的词汇和这些词汇的指称者之间的第三者。而这在罗蒂看来正是詹姆斯哲学中的好的方面。[③]

杜威是罗蒂版哲学史上的少数几个英雄之一,甚至可以说是最主要的英雄。但他同样认为有必要区分两个不同的杜威:

---

① 罗蒂:"没有方法的实用主义",载第 269 页。

② 罗蒂:"实用主义者",载《新共和国》,1983 年 6 月号;第 39 页。

③ 罗蒂近来还写了一篇文章,论述詹姆斯的宗教哲学,特别是詹姆斯在"信仰意志"一文中的观点。在这篇文章中,罗蒂欣赏詹姆斯关于理性与热情的观点,因为詹姆斯认为这两者之间没有本质区别,理性实际上是对理性的热情,这与罗蒂自己的看法完全一致。但作为一个无神论者,他反对詹姆斯把上帝看作是在人类之外的东西(见其"宗教信仰、理性责任和浪漫",载其《哲学和社会希望》,企鹅出版社,1999 年,第 148—167 页)。

"杜威感谢自然科学,特别是由达尔文代表的自然科学,因为这把他从早期黑格尔主义中拯救了出来。但黑格尔教会了他把历史看作我们的基本现象,并根据历史实在描述科学世界。"①这就是他经常提到的杜威哲学内部的一个张力,即作为在政治上保持中立的理论家的杜威与作为社会活动家的杜威之间的张力。前者是一个在像逻辑规则、科学本质和思想本性这样一些问题上的专家、权威,而后者则要不断地批判现行制度,以保持启蒙运动和宗教改革的精神。因此,这也就是在把研究看作是对特定历史状况的响应的实用主义观点与把它看作是对永恒真理发现的传统观点之间的张力。②罗蒂认为,杜威哲学中的科学崇拜成分现在已经受到了科学哲学的驳斥。因为像库恩和赫西(Mary Hesse)这样的科学哲学家已经令人信服地证明,在科学、艺术和政治这样一些先前认为是不同的领域之间存在着类似性:不存在任何客观的永恒的真理。但近来科学哲学对一个杜威的驳斥却又可以帮助我们更好地欣赏另一个杜威,因为这种科学哲学理论完成了对"认识的主客模式及支持这个模式的柏拉图主义和笛卡儿主义的一系列观念的攻击,并为我们提供了新的理智工具,使我们可以用来更好地促进杜威所心爱的社会政治目标。"③

我们看到,在所有这样的哲学家中,罗蒂都按照他自己的标准区分了他认为是真正实用主义的东西和这些哲学家一时还难于摆脱的、受传统哲学支配的科学主义的东西。从这里

① 罗蒂:"没有方法的实用主义",载第2—59页。

② 罗蒂:"导言",载《杜威后期著作集》,卷8(南伊利诺伊大学出版社,1986年),第x页。

③ 罗蒂:"导言",载《杜威后期著作集》,卷8(南伊利诺伊大学出版社,1986年),第xviii页。

我们可以看到，罗蒂在这些经典实用主义者中认可的是一种整体论的（否认任何二元区分）、历史主义的（反对有任何元历史的标准）和社会的（反对自然科学应当成为文化之王）学说。罗蒂认为，这样理解的实用主义可以与大陆哲学，特别是海德格尔、德里达、福柯的哲学很好地结合起来。事实上，罗蒂实用主义的一个主要特征就是试图把大陆哲学用于非大陆哲学的目的：与美国的实用主义结合，以更好地捍卫政治自由主义。因此，我们有必要开始作第二个迂回研究：罗蒂的大陆寻宝。

海德格尔对罗蒂来说是20世纪哲学的另一个英雄。海德格尔的主要贡献是其历史主义。罗蒂认为，虽然后期海德格尔在很大程度上偏离了早期海德格尔，但把两个海德格尔连接起来的是，他想发现一套使他保持本真的词汇。这套词汇将阻止任何想把自己与某个更高的力量结合的企图，任何想逃避时间而进入永恒的企图。每一个人在每一个时候都有一套最后的词汇。但这套词汇与其说是最后的，不如说是最新的，因为它本身还需要在将来得到重新编织。海德格尔"需要的是一套自我消化的、不断地自我更新的最后词汇。这套词汇表明，它们不是实在本质的表象，不是导致与某个更高的力量接触的方式，不是某种力量的工具或某个目的的手段，不是想逃避超越存在物的自我创造的责任的企图"①。海德格尔的缺陷在于，他没有认识到，不同的人可以有不同的词汇。相反，他认为，凭借他对某些书籍的熟悉，他可以发现一套词汇，不但对他，而且对所有同时代的欧洲人都是最后的或更确切地说是最新的词汇。但实际上"他没有能力这样做。不存在这样的基本词汇表，这

① 罗蒂：《偶然、反讽与团结》（剑桥，1982年），第114页。

样的连祷文”[①]。

德里达与海德格尔的关系，在罗蒂看来，正如海德格尔与尼采的关系。他们各自是其前辈的最聪明的读者，而同时又是其最激烈的批评者。德里达同海德格尔一样认为，没有任何超历史的永恒的词汇。但他又认为，海德格尔的词汇只是海德格尔自己和愿意认同他的人的词汇，而不是他所希望的存在物之存在的词汇，和整个同时代的欧洲人的词汇。德里达所要做的，用罗蒂的话说，就是在海德格尔的历史主义的基础上，进一步想出一个办法，不再受引诱去把自己与某个更大的东西，某个像“欧洲”或“存在的召唤”或“人”这样的东西，等同起来。在德里达看来，海德格尔想构造一套对整个欧洲人来说都是核心的词汇

---

① 罗蒂：《偶然、反讽与团结》（剑桥，1982 年），第 119 页。我们知道，罗蒂曾经预告要写一本关于海德格尔的著作，但后来他食言了，只是在剑桥大学出版社出版的一卷论文集中收了几篇关于海德格尔的文章。这似乎与他后来对海德格尔越来越持批判态度有关。例如他在“哲学家、小说家和跨文化比较：海德格尔、昆德拉和狄更斯”一文中，他就指出，“我要抗议近来想把西方包扎起来的趋势，这种趋势把西方看作是一种我们现在能够对之作结构分析的成品。更确切地说，我要抗议的是人们把海德格尔对西方的说明加以理所当然地接受的趋势。在我看来，人们越来越乐于将海德格尔看作是西方向全世界送出的最后信息。而这个信息的大意，用海德格尔自己喜欢的话来说，就是西方已经‘穷尽了其所有的可能性’”（收于巴尔斯莱夫（Andita Niyogi Balslev）编《文化之他者：与罗蒂的通信》，亚特兰大，1991 年，第 105 页）。从这里我们也可以看到，有人批评罗蒂的哲学是要维持现状、其政治思想是一种保守主义的指责显然是错误的。在他看来，不仅我们现在所处的社会需要改进，而且任何一个将来的、比我们进步了的社会都始终有改进的余地。同时需要指出的是，虽然罗蒂对海德格尔持批判态度，这主要与他在《偶然、反讽与团结》一书中提出的公与私的区别有关。在罗蒂看来，我们每个人的生活都有两个方面：一方面我们作为公民生活，因此要考虑到别人；另一方面，我们则作为个人生活，这里我们可以自由创造。在罗蒂看来，像杜威和哈贝马斯这样的哲学家有助于我们建立一个公平的社会，而像海德格尔和德里达这样的哲学家则对我们个人的自我创造十分有用，但我们不能把他们误用。他之所以反对海德格尔是因为有人想把他看作是公共哲学家。

的企图，实际上正是他自己所要反对的那种企图的又一个例子：相信我们自身以外的某种力量使某种词汇具有优于其他词汇的特权，某些词汇比其他词汇更接近于某个超历史、非偶然的东西。

在大陆哲学中，罗蒂认为，哈贝马斯是最接近杜威的。因为，一方面，在这里，我们发现的这种文化模式正是杜威所期望的：社会科学的重要性，而不是数学和自然科学的重要性，成了哲学反思的对象；另一方面，哈贝马斯同杜威一样，是坚决的政治自由主义者。但关于哈贝马斯，罗蒂认为不能同意的是他企图为这样的自由主义社会提供一个普遍的合理性证明。因为"哈贝马斯想像康德那样（但比康德做得更好）为民主制度提供基础。其办法是祈求一种'不受任何东西支配'的会谈，以代替'对人格的尊重'作为一个社会借以变得越来越世界性和民主的盾牌。"[①]罗蒂同意，任何会谈必须是自由的，不受任何东西支配的。但他不能同意，这样的会谈必定会像皮尔士的"研究的理想终端"那样导致意见的聚合，并把这种聚合作为这样的会谈之合理性的基础。

在这种意义上，福柯与哈贝马斯正好可以起一种互补的作用。在罗蒂看来，福柯正确地认为，人类自我是个自我创造的存在物，一个无中心的信念、愿望和价值网络，因此他从来没有企图寻找一个超历史的视角，以发现一个非时间性的起源。相反，他总是满足于对各种偶然性的谱系学的叙说。但罗蒂觉得不能同意的是，福柯却由此认为，现代自由社会与这种自我观是不能相容的。因为为这种自由社会所特有的文化适应已经将许多前现代社会做梦也没有想到的限制强加于其成员身上了。因此我

---

① 罗蒂：《偶然、反讽与团结》，第 62—63 页。

们现在需要的是一种激进的社会改革。而在罗蒂看来,福柯的这种自我观完全可以结合进自由社会中。因为一个自由社会的关键不是要发明和创造任何东西,而是要使人们尽可能容易地实现其很不相同的私人目的而又不相互伤害。

罗蒂反对的一个偏见是,分析哲学一方面与美国传统的本土哲学不能两立,另一方面与欧洲大陆的哲学又有不可逾越的鸿沟。如我们所指出的,在罗蒂看来,循后期维特根斯坦发展的分析哲学,特别是自蒯因以后,可以很好地与实用主义结合起来。在许多不同的地方,罗蒂反复指出,在这方面,到目前为止,最好地陈述了实用主义命题的是戴维森。因此检查一下在“实用主义、戴维森和真理”一文中,罗蒂在戴维森那里发现了哪些实用主义命题,对于理解罗蒂本人的实用主义而不是戴维森的实用主义,也是值得一走的迂回之路。[①]

命题1:在信念与真理之间不存在“被造成为真”的关系。

---

① 由于戴维森一直拒绝被称为实用主义者,我们应将这些实用主义命题看作是罗蒂对戴维森的利用。罗蒂的这篇文章是戴维森“真理与认识的融贯论”的回应。罗蒂最初是在前面提到的1983年美国哲学学会太平洋分会年会上宣读的,戴维森对此作了回应。后来,经过修改,罗蒂的这篇论文发表于《真理与解释:戴维森哲学透视》(布莱克韦尔,1986年)一书。我们也在前面提到,罗蒂与戴维森通过那次会上的交流达成了共识(根据戴维森的观点看来。我们不知道罗蒂是否同意这一点),即戴维森以后不再提倡符合论或融贯论的真理论,而罗蒂不再提倡实用主义的真理论。但很显然,罗蒂继续提倡实用主义,虽然他不怎么说实用主义的真理论,而是说实用主义对真理论的批评。也许是对罗蒂这种在戴维森看来不那么信守诺言的行为表示不满,戴维森在2000年发表的一篇文章中也开始变相地收回自己的承诺。例如,关于符合论的真理论,他虽然还是说这是一种我们最好加以抛弃的理论,但他加了一个限定条件:特别是当“真理”和“实在”是两个大写的词时。这就暗示,如果这两个词变成小写,大概符合论的真理论就没有什么问题。因此戴维森说,说真理是与实在之符合“与其说是错误的,倒不如说是空洞的,但它确实有一个好处,即表明一个理论之真并非只是因为人们(哪怕是所有人)相信它”[“康复了的真理,”载布兰登编《罗蒂及其批评者》,(布莱克韦尔,2000年,第66页)]。

罗蒂发现,在戴维森看来,没有任何东西,不管是经验,还是表面摩擦,还是世界,能使句子为真。如果我们愿意,我们可以说,像"经验采取一定的程式"、"我们的皮肤烤暖了"和"宇宙是有限的"这样一些事实使句子为真。但最好不要提这些事实。句子"我的皮肤暖"为真,当且仅当我的皮肤暖。这里没有提到一个事实,一个世界,一个经验,或一个证据。

命题2:争论实在论与反实在论没有任何意义,因为这个争论假定了空洞而又令人误解的信念观:"被造成为真"。从命题1中,我们可以认为,戴维森是一个反实在论者,因为他明确否认世界使句子为真。但戴维森的立场有时看起来似乎是实在论的,因为戴维森认为,在抛弃了模式与实在的二元论后,我们没有抛弃世界,而是重新建立与日常对象的直接联系。罗蒂认为,对这种现象的一个最好解释就是,对于戴维森,在这个问题上,无论是实在论还是反实在论,都是没有意义的。

命题3:理解了信念与世界的因果关系,我们也就理解了应该知道的关于信念与世界关系的一切;我们具有的关于怎样运用像"关于……"和"对……为真"这样的词的知识,乃是对语言行为的"自然主义"说明的附带结果。在罗蒂看来,彻底解释者的语言哲学,即惟一可以作为外在立场的解释者的语言哲学,是戴维森仅有的(和他认为任何人需要有的)语言哲学和真理学说。这就是说,我们不需要任何符合的观念。

命题4:"真"没有任何说明的用途。这实际上是经典实用主义关于"真"只是一个赞扬词的另一种说法。我们在因一个句子导致行为的成功而说这个句子为真时,我们只是在赞扬一个句子,而不是在说明这个句子为什么能导致成功。这就好像我们在一个人因做了令我们满意的事后而说他是个好人时,我们只是在称赞这个人,而不是在说明为什么这个人做令我们满

意的事。

在说明罗蒂对戴维森的这样一种实用主义分析时，一位对美国近来的实用主义复兴作了较好叙述的哲学家认为，在罗蒂上述独立出来的几个实用主义命题中，通过1和3，他企图使戴维森可以反对有关事实和价值的所有认识论和形而上学的区分；通过2，他企图让戴维森能够放弃对于研究的除了对话的限制以外的任何别的限制；而通过4，他希望戴维森成为一个在真理问题上的反本质主义者。[①]而这三点正是罗蒂自己在“实用主义、相对主义和非理性主义”中对实用主义的概括。这也就是我们在绕了这么一个圈子以后要进入的罗蒂本人心目中的实用主义。

“实用主义、相对主义和非理性主义”是罗蒂在1979年就任美国哲学学会东部分会主席时的讲演。在这篇讲演中，他对实用主义做出了三个明确的概括。很显然，我们与其把这看作是在概括实用主义者，特别是詹姆斯和杜威的思想，还不如把它看作是罗蒂对自己的实用主义思想的概括。

罗蒂对实用主义的第一个概括是：实用主义只是运用于像真理、知识、语言和道德这样一些观念的反本质主义。在别的地方，罗蒂指出，反本质主义是想放弃内在与外在、核心与边缘之间的区别的企图。[②]因此反本质主义并不是一种现象主义，而是根本否认有本质与现象的区别。在这里，罗蒂举的一个例子是詹姆斯反本质主义的真理定义：真是我们最好加以相信的东西。批评詹姆斯的人认为它根本没有说清什么是真理。但在詹姆斯

① 墨菲(John Murphy)：《实用主义》(旧金山，1990年，第112—116页)。

② 本书，第136页。关于这一点，后来在《哲学和社会希望》(1999年)一书的第三章“没有实体或本质的世界”中，罗蒂作了进一步的阐述。

看来，他们这是搞错了。这个定义不是要说明一个信念为什么是我们必须加以相信的，也就是说，为什么是真的。因为真理没有本质。或者用我们前面说过的话，真理只是用来表示赞扬的词，而不是用来表示说明的词。“那些希望真理具有一个本质的人，也希望知识，或理性，或研究，或思想与其对象之间的关系也有一个本质。而且，他们希望他们能够运用他们对这样的本质的认识来批评在他们看来是错误的观点，并为发现更多的真理指明前进的方向。詹姆斯认为，这样的希望是徒劳的。这里，没有任何地方存在这样的本质。也没有任何普遍的认识论方法来指导或批评或保证研究过程”。[①] 也就是说，我们可以以真理问题的反本质主义为例，构造关于知识、语言、道德及类似哲学思考对象的反本质主义。实用主义并不仅仅关心真理问题。

罗蒂对实用主义的第二个概括是：在关于应该是什么的真理和关于实际上是什么的真理之间，没有任何认识论的区别；在事实与价值之间，没有任何形而上学的区别；在道德和科学之间，没有任何方法论的区别。在这里，罗蒂反对道德和事实的二元论，并不是要像柏拉图那样把道德哲学看作是对善的本质发现，也不是要像康德那样让道德选择服从规则。相反，罗蒂的意思是，“所有研究（不论是科学的还是道德的）模式都是对各种具体替代物的相对引人之处的思考。”[②]这与他对实用主义作为反本质主义的第一个概括是一致的。由于在任何研究中，我们都不是在发现该研究对象的本质，因此我们也不可能发现任何永恒不变的普遍有效的真理，因而我们也不可能在进一步的研究中把这样的真理作为理性的规则加以简单的运用。实用主义

---

① 本书，第 236 页。
② 本书，第 238 页。

所追求的不是服从机械的程序达到真实的信念，而是要尽可能地穷尽对特定状况的所有可能的描述和说明。

罗蒂对实用主义所作的第三个概括是：对研究，除了对话的制约以外，没有任何别的制约。这不是来自对象或心灵或语言本性的全面制约，而只是由我们研究伙伴的言论所提供的零星制约。正如罗蒂自己所说的，这个概括本身就是对前两个概括的概括。在抛弃了超历史的、非人类的计划以后，我们又回到了我们自己的可错的、暂时的人类计划。因此我们的研究受到与我们人类同伴的对话的限制。这种对话，正如哈贝马斯所指出的，必须是自由的，不受任何东西支配的，因为所有东西都是暂时的、人类的，因而都是偶然的。但也正因为如此，我们也不能期望有皮尔士的那种理想的研究终端，或哈贝马斯的对话最终的必然聚合，保证这样的对话的合理性。因为在这样的期望后面，仍然有一种对非偶然的、超历史的、"最终的"、"理想的"东西的期望。而在罗蒂看来，一个自由社会将满足于把任何"未受歪曲的会谈"碰巧有的结果、任何在自由公开的遭遇中获胜的观点，称作是真的（或对的，或正义的）。[①]而这种真的、对的和正义的东西还是面临未来对话中其他结论和其他意见的挑战。

在简单考察了罗蒂的新实用主义观点以后，我们现在就可以来分析他的"后哲学文化"这个概念了。

三、后哲学文化

罗蒂认为，我们今天面临的哲学与文化的其他部门的关系，可以与启蒙运动的先知们面临的神学与文化的其他部门的关系

---

① 《偶然、反讽与团结》，第87页。

相比拟:各学科的法官。所有其他学科的理论的真实性必须受到这位法官的判定,因为只有它接触到了终极实在,把握了超人类的非历史的真理。启蒙运动的先知们打破了神学的那种至高无上地位,使人类进入了一个后神学文化时代。但在这个文化中,神学留下的空白却由哲学填补了。因此,我们看到,"哲学家们通常认为自己学科所讨论的是常青的、永恒的问题,是我们只要进行思考就会出现的问题……哲学,作为一门学科,自认为是在保证和揭示由科学、道德、艺术或宗教提供的认识论主张。它想根据其对认识和心灵本质的独特理解来达到这一点。较之文化的其余部门,哲学可以是基础的,因为文化是各种认识主张的集合,而哲学对它们作出判断。哲学可以这样做,是因为它理解认识的基础,是因为它在对作为认识者的人、对使认识成为可能的'心理过程'或者'表象活动'的研究中发现了这样的基础。"①

罗蒂通常用大写的哲学来表示对哲学的这样一种理解,因为它所追求的是大写的"真理"、大写的"善"、大写的"理性"等等,以及这样一些东西的本质,以便获得更多的日常的真理,做更多的日常的善事,以及变得更为合理。先验的柏拉图主义是这种哲学的典型,但经验的实证主义同样没有摆脱这样一种哲学的幻觉。它们都认为,我们的文化是以认识为中心的文化,文化的各个部分都以不同的方式认识世界的不同方面,其中有些是精确的,有些并不精确,而哲学这个文化之王就专事检查哪些精确,哪些并不精确,并告诉我们怎样才能精确地描述实在。这是因为哲学所认识的不是世界的某个特定部门,而是世界本身或世界的本质。不仅如此,它也认识认识活动和认识者本身或

① 罗蒂:《哲学与自然之镜》(普林斯顿,1979 年),第 3 页。

其本质。先验哲学与经验哲学的区别只是在于,前者认为自然科学不能主宰一切,还有更多的真理有待发现,而后者则认为,自然科学就是所有的真理。

启蒙运动的先知们或者说世俗主义者们使神学文化变成了后神学文化。我们现在也有希望从哲学文化进入后哲学文化,因为我们看到了一些新的启蒙运动的先知,或者说新的世俗主义者,这就是罗蒂心目中的实用主义者。这些实用主义者"所处的境地与那些主张关于上帝的本质和意志的研究对我们没什么益处的非宗教主义者当初所处的境地非常类似。确切地说,这些非宗教主义者并不是说上帝不存在;他们只是对于断定其存在意味着什么,从而也对于否定其存在意味着什么,感到不清楚。他们也没有任何关于上帝的特别有趣和异端的观点。他们只是认为神学的词汇并不是我们应当使用的词汇。同样地,实用主义者一直在试图发现一些方法,用非哲学的语言来提出反哲学的观点"①。

在这样一些新的启蒙运动者中,罗蒂认为,维特根斯坦、海德格尔和杜威为建立这样一个后哲学文化提出了纲领:认为认识是由特别的心理过程并通过一般的表象理论得到理解之精确表象的观念应予抛弃,"认识基础"的观念和认为哲学的核心是笛卡儿主义的观念应予根除,为笛卡儿、洛克和康德共有的把心灵作为位于内在空间、包含使认识成为可能的成分或过程的观念应予取消。②而另外一些人,如蒯因、塞拉斯、戴维森、赖尔、马尔库姆、库恩、普特南、福柯、德里达和哈贝马斯,则为实现这样的纲领提供了工具。例如,蒯因的"经验主

① 本书,第2页。
② 罗蒂:《哲学与自然之镜》,第6页。

义的两个教条”所倡导的经验主义就从根本上消除了主客区分；塞拉斯对于“给予物”神话的分析表明，经验乃是一个社会实践问题；库恩的不可比概念则说明，由于缺乏一个可以评判文化的所有部门的元规范，哲学根本无法成为文化的基础；普特南对形而上学实在论的批判证明，我们不可能获得一个“上帝的观点”；德里达和福柯则通过各自的分析认为，我们无法获得超人类非历史的词汇；哈贝马斯“未受歪曲的会谈”概念则暗示，我们的研究不能受任何学科外的准则所支配。所有这些都严重地破坏了大写的哲学的根据，而准备着一个后哲学文化的到来。

这里是罗蒂对这样一个后哲学文化的生动描述：“在这里，没有人，或者至少没有知识分子会相信，在我们内心深处有一个标准可以告诉我们是否与实在相接触，我们什么时候与（大写的）真理相接触。在这个文化中，无论是牧师，还是物理学家，或是诗人，还是政党都不会被认为比别人更‘理性’、更‘科学’、更‘深刻’。没有哪个文化的特定部分可以挑出来，作为样板来说明（或特别不能作为样板来说明）文化的其他部分所期望的条件。认为在（例如）好的牧师或好的物理学家遵循的现行的学科内的标准以外，还有他们也同样遵循的其他的、跨学科、超文化和非历史的标准，那是完全没有意义的。在这样一个文化中，仍然有英雄崇拜……这只是对那些非常善于做各种不同的事情的、特别出众的男女的羡慕。这样的人不是那些知道一个（大写的）奥秘的人、已经达到了（大写的）真理的人，而不过是善于成为人的人。”①

哲学代替神学而成为文化之王乃是启蒙运动的产物，因此

① 本书，第14页。

是近代的事。在这种意义上，罗蒂认为，后哲学文化，如果借用当代法国哲学家利奥塔的术语，也可以说是后现代主义文化。[①]在利奥塔那里，一个学科或论说是现代主义的，是因为它用来证明自己合法性的办法是祈求某个元学科或元叙说，如精神辩证法，意义的分析，理性，工作主体的解放，或财富的创造。[②]因此，相应地，后现代的态度就是不再相信元叙说，即描述和预见像本体自我或绝对精神或无产阶级这样一些实体的活动的叙说，不管这样的元叙说是哲学的还是神学的。

但在近来，罗蒂似乎更喜欢用反讽的自由主义来描述这种后哲学文化。任何人、学科在任何时候都有一套她所喜欢的词汇。我们可以称之为最新的或最后的词汇。一个文化之为反讽的自由主义文化是指，一方面，这个文化的成员对其当时所使用的词汇持一种反讽的态度，即“1、她对她目前在使用的最终词汇有激烈的、持续的怀疑，因为其他词汇，即被她所遇到的其他人或书看作是最终的词汇，给她留下了印象；2、她认识到用她现在的词汇构成的任何论证都既不能保证也不能消除这样的怀疑；3、就她对其环境作哲学思考而言，她并不认为她的词汇比其

---

① 不过近来罗蒂不怎么喜欢使用后现代主义来说明其实用主义。在他看来，虽然后现代主义和实用主义都是“反哲学的哲学”，即他们都反对把哲学与爱智慧等同，把爱智慧同求真理等同，再把真理与对自然秩序的描述等同（见其在阿姆斯特丹大学所作的斯宾诺莎系列讲座的第一讲，“需要爱真理吗？”载其《真理、政治和“后现代主义”》，阿姆斯特丹，1997 年，第 13 页）。但他认为，现在“后现代主义”这个词现在也用来表示“政治上的无望。”许多人认为“后现代主义”世界观表明，自启蒙运动以来的“两个世纪中人们想建立一个人间天堂的企图是想入非非，注定要失败”（见其上述讲座的第二讲，“后现代主义与政治有关吗？”同上书，第 36 页）。而罗蒂则坚信，我们的社会可以继续进步。这也可以说明，他的最近两本书的书名中分别使用了“进步”（他在剑桥大学出版社出的第三卷论文集，《真理与进步》）和“希望”（企鹅出版社为其出版的社会政治哲学论文集《哲学和社会希望》）。

② 利奥塔：《后现代状况》（明尼阿波利斯，1984 年），第 xxiii 页。

他人的词汇更接近实在，并不认为这种词汇在与某个她自身以外的力量相联系"[1]。因此一个反讽的人或学科认为，在不同词汇之间的选择不是根据某个中性的、普遍的元词汇作出的，也不是为了从现象进入本质，而只是为了让新的词汇与旧的词汇进行竞争。另一方面，一个文化是自由主义的，是指这个文化总体本身并不假定该文化的某个部门的词汇，并以此来统一整个文化的声音。相反，一个自由的文化必须尽可能地让其所有成员，以其很不相同的声音，表达其很不相同的愿望和目的。

在这个后哲学文化中，大写的哲学死了，但哲学作为文化的一个部门本身没有消失。正如在一个后神学文化中，神学也仍有其生存的权利和地盘。所不同的是，神学在一个后神学的文化中，哲学在一个后哲学的文化中，不再具有文化之王的地位。这就好像一个封建社会的国王可以作为一个普通公民继续存在于民主社会一样。[2]在"民主先于哲学"一文中，罗蒂认为自己就是在这样一个文化中的哲学家，因为他的职业，他对完满性的追求，包含了构造像自我、认识、语言、自然、上帝或类似这样一些东西的模式，并不断修补这样的模式直到它们相互协调为止。为与哲学文化中的哲学和哲学家相区别，罗蒂称他们为小写的

---

① 罗蒂:《偶然、反讽与团结》，第3页。

② 罗蒂近年也发表了好几篇关于宗教的文章。他的总的看法是，在他所划分的、在他看来是同等重要的公和私的领域之间，宗教属于私的方面。这就是说，一方面，我是否信仰宗教或者信仰什么样的宗教乃是我私人的事情。国家或社会的其他方面无权干涉。而另一方面，宗教，由于其是私人的事情，也无权干涉政治。我们不但不能让政教合一，也不能用宗教的理由来论证或者反驳某种政治立场。在这方面，他与罗尔斯的观点十分类似。关于他最近关于这方面的看法，见其"宗教与公共广场再思考，"载《宗教伦理学》杂志，卷31，2003年，第141—149页。我本人对罗蒂这种宗教观的利弊作了一些分析，见我的《政治的公正与宗教的完善：超越自由主义和完善(社群)主义之争》(哈佛神学研究系列卷49，2001年，第三章)。

哲学和哲学家。对这样的哲学家,罗蒂的描述是,"这些人没有任何特别的'问题'需要解决,没有任何特别的'方法'可以运用,也没有任何特别的学科标准可以遵循,没有任何集体的自我形象可以作为'专业'。他们可能像现在的哲学教授那样,对道德责任而不是诗体学感兴趣,或者对表达句子而不是表达人体感兴趣。但他们也可能不是这样。他们是兴趣广泛的知识分子,乐于对任何一个事物提供一个观点,希望这个事物能与所有其他事物关联"①。

但在一个重要的方面,后神学文化这个比喻不能运用于后哲学文化。在后神学文化中,哲学替代了神学而成为文化之王。但在后哲学文化中,罗蒂认为,不但哲学不能成为文化的其余部门的基础,而且也没有任何其他学科可以担当以前哲学所担当的这种角色。这里,我们可以简要地考察一下罗蒂对人们可能会提出的、代替哲学而成为文化之王的候选学科的分析。

首先是科学。把科学作为文化的其余部门的基础的愿望,在某种程度上,与想把哲学作为这样的基础的愿望同样久远。事实上,如我们所指出的,在大写的哲学中,不但包含柏拉图主义,而且还有实证主义。而实证主义实际上就是一种要求把哲学科学化的主张,因此已经隐含了要把科学作为文化之基础的要求。科学家由于坦然地面对硬事实而被看作是使人类与某种超人类的东西相联系的人。罗蒂承认,科学家通常是某些道德德性(如容忍、尊敬别人意见、相信说服而不是压服等等)的典范。如在英国,被选进皇家学会的比选进下院的人更诚实、可信和公道,而在美国,国家科学院明显地不像众议院那么腐败。但罗蒂指出,第一,科学家的这些道德德性与他们的学科没有任何

① 本书,第14—15页。

关系。"我们并不认为科学家有一个我们其余的人应该好好模仿的'方法',也并不认为他们得益于他们学科的、与其他学科之不可取的柔软性正好相反的、值得期望的坚硬性"①。因此,第二,这些科学家,这些善于为我们提供技术的人,之所以成为这些道德德性的样板,并不是由于什么深刻的道理。"这只是历史的巧合,正如在今天的俄国和波兰,诗人和小说家之所以是某些其他道德德性的样板也是历史的巧合一样"②。这里我们不是要驳斥和贬低自然科学家,而只是不要把他们看作牧师。在后哲学的文化中,文化的其余部门仍应该学习那些现在碰巧为自然科学家所有的道德德性,但不应当接受像"有条理"这样的被称为"科学方法"的东西。

第二,文学。在一个抛弃了实在主义、表象主义、本质主义和基础主义哲学观的后哲学文化中,确实可以想象,以客观地、精确地描述实在自居的科学很难占有上座。但文学怎样呢?罗蒂本人对文学,特别是小说,有一种偏好。③因为文学语言主要是隐喻,它与对上述哲学观的批判有关。语言的隐喻用法表明,语言的逻辑空间和可能性的领域是永远开放的。例如,我们如果把"口"一词作隐喻的使用,我们可以说河流和瓶子也有口。因此文学语言本质上是反本质主义的。但是不是这样的文学语言就可以成为后哲学文化的基础呢?在美国文学界具有重要影响的解构主义文学批评家保尔·德·曼的回答是肯定的。他认为,文化一直被分成对语言的文学的使用与常识的、科学的和哲

① 本书,第83页。

② 本书,第72页。

③ 当年罗蒂离开普林斯顿而去弗吉尼亚大学主要是其英文系教授的邀请,虽然他后来接受的是跨系的人文教授。之后他到斯坦福大学更是直接在比较文学系任教。

学的使用。在前一种使用中,语言揭示了其真实的、关系的和自我颠倒的性质,而在后一种使用中,这种性质则被遮盖了。因此,“在今天,‘仔细阅读’的观念已经替代了先前的‘科学方法’观念。文学崇拜替代了科学崇拜。我们听到的不再是:只有接受了自然科学家的态度和习惯,生活和政治才可能变得更好;而是,只有接受了文学批评家的态度和习惯,生活和政治才可能变得更好”①。

但是,尽管其对文学有偏好,罗蒂却不能同意让文学代替哲学或科学成为文化的主宰。德·曼对文学的反本质主义或者说反逻各斯中心主义性质的揭示是正确的、深刻的,但罗蒂却不能同意其由此推出的萨特存在主义的结论。萨特说人没有固定不变的本质是对的,但他却不应当由此进一步说,人的本质,就在于没有本质。同样,德·曼说语言作为隐喻的符号并不具有固定不变的意义是对的,但他也同样不应该由此便说这就是语言的本质。德·曼的例子表明:“反本质主义虚构了它自己的元叙说、虚构了自己关于在什么地方可以发现力量的终极杠杆自私的故事,而这在最后关头又推了本质主义一把,结果反本质主义倒使自己变得可笑了。”②在这个后哲学文化中,实用主义者不希望看到,在以前光芒四射的逻各斯的地方,为文学这个以隐喻表达其声音的阴暗的上帝设置一个祭坛。相反,它希望看到的是崇拜上帝、崇拜科学、崇拜文学和崇拜任何别的东西与不崇

---

① 本书,第 142 页。

② 本书,第 152 页。在罗蒂看来,文学的一个重要特征是其“不限于某个既定的背景或学科框架之内,即其想象性的思维。但政治家、神学家和工程师的思维具有同样的想象性。因此把想象看作是文学的东西就是不恰当地赋予文学以特权”(“分离的世界还是分离的语言?实用主义对文学研究的后果:罗蒂访谈”,载《哲学与文学》,卷 26,2002 年,第 370 页)。

拜任何东西的人都能够和平相处。

第三,政治。根据在本文后面要提到的罗蒂在哲学理论与实际理论之间的区分,政治理论应归于实际的理论。同宗教、哲学甚至文学等不一样,似乎从来没有人认为政治应该成为别的文化部门的基础。相反,一般认为政治倒要以别的东西为基础。事实上,在这方面,罗蒂做的最主要工作就是要论证,政治不需要任何这样的基础。因为在他看来,想让政治理论以关于人的本性和历史目标的核心理论为基础,这一直是弊多于利。实际上,人没有内在的本性,历史也没有既定的目标,因而也不可能有关于这样一些东西的核心理论。当然,罗蒂承认,哲学,同其他学科,如宗教、文学、历史、道德和经济学、社会学等一样,都可以对政治理论有所帮助,即帮助我们不断地重新编织我们的政治信念、隐喻和语言的网络。但首先,这些帮助不是基础性的,而纯粹是零星的。然而更重要的是,罗蒂认为,在哲学与政治发生冲突的时候,必须使政治处于首位而让哲学等与之符合。在这种意义上,我们可以说,罗蒂是把政治当作后哲学文化的基础了。但在这里,我们必须注意,罗蒂一直注意区分公共的事与私人的事。哲学、宗教和文学等属于私人的事,而政治则属于公共的事。在说政治应居首位而让哲学等与之符合时,罗蒂指的是当哲学等涉及到公共问题的时候才能这样。而当政治涉及到私人问题时,大概罗蒂又会认为应当让哲学等居于首位而让政治与之适应了。在这种意义上政治显然也不可能成为一个文化的基础。[1]

---

① 最近十余年来,罗蒂不仅对政治哲学、甚至政治问题发生了越来越浓厚的兴趣。因此他不仅发表了大量政治哲学的文章(上海译文出版社最近出版的《后形而上学希望》一书收集了一部分这方面的文章),而且还在报刊上发表了相当数量的争论性的文章。在政治立场上,罗蒂无疑是个左派。这与他的家庭背景(转下页注)

四、种族中心主义:一种自我维护

罗蒂的实用主义后哲学文化观从根本上说是反表象主义、反本质主义和反基础主义的。由于文化并不是所有认识论主张的集合,由于我们的研究对象并没有超历史、非人类的本质,由于我们不能挑选文化的任何一个部门作为文化的其余部门的基础,我们现时所持的任何特定信念都只适应于我们特定的目的和愿望。因而如果我们的目的和愿望改变了,这些信念也就需要得到更新和改造。罗蒂所谓的在这种文化中的反讽主义者也就是善于根据新的形势不断地重新编织自己的信念之网的人。对于这样一种理论,"相对主义"是一个很自然的指控。事实上,确实有许多人提出了这样的指控。其中桑德尔在讨论罗蒂坚持的反讽的自由主义理论时提出的批评就是一个典型:"如

(接上页注)显然有关。他的父母都曾是美国共产党员,而其外祖父更是曾在美国社会发生巨大影响的社会福音运动的领袖劳申布施(Walter Rauschenbusch)。罗蒂自始至终的一个政治理念是政治和经济的平等,因此他一直站在弱势阶层一边。不过跟其他的左派不同,他不是一个马克思主义者,认为在当代资本主义社会中实现这样的理念只需要民主,而不需要暴力革命,也不需要生产资料公有制,而且正义社会的实现不只需要由下而上的来自社会底层的力量,而且也需要由上而下的来自左派的国会议员、法官、官员和知识分子的力量(见其《筑就我们的国家》,第53—54页)。正因为这样,他同时遭到维护现状的右派和想推翻资本主义的马克思主义左派的攻击。认为罗蒂过于保守的有伯恩斯坦(见其"进一步退两步:罗蒂论自由民主和哲学",载《政治理论》杂志,卷15,第541页)、麦卡锡(见其"反讽理论作为职业:对罗蒂回应之回应",载《批判理论》杂志,卷16,第648页)、伦特里奇(Frank Lentrichhia)(见其《批评和社会变迁》,芝加哥,1983年)和韦斯特(Cornell West)(见其"美国新实用主义的政治",载《后分析哲学》,纽约,1985年);认为罗蒂过左的则有莱恩(John Lyne)(见其"研究的文化",载《言语季刊》,卷76,第132页)、奥纳(James Arnt Aune)(见其《修辞与马克思主义》,波特,1994年)和曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)(见其"民主和名著",载《新共和国》,1988年4月4日号,第36页)。

果一个人的信念只是相对地有效的，为什么要不屈不挠地坚持它？在一个像柏林假定的那种悲剧化的道德宇宙中，自由的理论难道就不像其他理念那样屈从于道德价值的不可比这个最终事实吗？如果这样，它们的独特地位究竟何在？而如果自由没有任何道德上的优先地位，不过是众多事物之一，那么对自由主义我们又能说些什么呢？”①

对于这样的指责，罗蒂没有试图像尼尔森·古德曼（Nelson Goodman）那样捍卫相对主义，也没有像威廉斯（Bernard Williams）那样试图在相对主义中发现真理。对于罗蒂来说，相对主义确实是自我否定的，因而事实上是个不可能的学说。因为如果你说一切理论都是相对的，那么你说的“一切理论都是相对的”这句话本身也就是相对的了。而如果这句话是相对的，不是绝对地真的，那么你就不能说一切理论都是相对的了。另一方面，如果“一切理论都是相对的”这句话本身并不相对而是绝对地真的，那么即使所有其他理论都是相对的，我们还是不能说所有理论都是相对的，因为至少有这样一个关于一切理论都是相对的理论是绝对的。这就是所谓的相对主义悖论。在这里，罗蒂的策略是，否认他的实用主义后哲学文化观有相对主义的含义。因为实用主义主张，无论是在科学中，还是在伦理学、宗教、哲学或任何其他学科中，“我们的目标都是威廉斯所谓的‘绝对’真理，只是否认绝对真理的概念可以根据‘事物实际存在方式’的概念来说明。实用主义者根本不想说明‘真’，并且认为，无论是绝对—相对的区分，还是评价问题是否真正出现的问题，都是没有意义的。与威廉斯不同，实用主义者并没有在相对主义中发现任何真理”②。

① 桑德尔编：《自由主义及其批评》（纽约，1984 年），第 8 页。
② 本书，第 68 页。

在罗蒂看来,把实用主义与相对主义相提并论,是把实用主义对待哲学理论的态度与它对待实际理论的态度加以混淆的结果。在这里,“在某种有限的意义上,詹姆斯和杜威确实是元哲学的相对主义者,就是说,他们认为,在典型的柏拉图主义和康德主义这两种不可比的哲学理论之间,没有办法也没有意义作出选择”①。因为这样的哲学理论为了说明我们的某些习惯,想方设法去发现某个外在于这样的习惯的东西作为其基础。实际上,这样的外在基础与我们想用它们说明的东西一样地好或一样地坏。实用主义者把这样的东西看作是一架机器中不起任何作用的齿轮。因此,在对待这样一些东西的态度问题上,实用主义者可以说是持一种相对主义的观点。但这里的意思不是说,这些元哲学的观念是一样地好,而是说它们是一样地不起任何作用。我们不关心是否有对一个绝对命令的不可比的替换说明,或是否有纯粹不可比的知性范畴体系。但如果涉及的是实用主义对待实际的理论而不是上述的哲学理论的态度,那么相对主义肯定不是一个恰当的词。因为“我们确实关心替换的、具体的详细宇宙学,或者替换的、具体的详细政治变革计划。如果有人提出这样的替换物,我们会与之争论,而且不是根据范畴或原则,而是根据它所具有的具体的好处和坏处”②。因此在对待实际理论的态度问题上,实用主义者承认有绝对真理。

在这里,针对人们对其理论提出的相对主义指责,罗蒂区分

---

① 本书,第251页。

② 本书,第243页。在这一点上,罗蒂认为,“没有人,甚至是最极端的后现代主义者,会相信,在我们称作真的陈述与我们称作假的陈述之间没有任何差别。同所有别的人一样,后现代主义者也承认有些信念是比别的信念更可靠的工具,而且在到底应该使用什么样的工具问题上达到一致十分重要”(“需要爱真理吗?”载《真理、政治和“后现代主义”》,阿姆斯特丹,1997年,第23页)。

了所谓相对主义的三种意义,“第一种认为任何信念都与任何其他信念一样好;第二种认为‘真’是一个多义词,即有多少证明的上下文就有多少意义的真;第三种认为,无论是对真理还是对合理性,离开了对一个给定的社会——即我们的社会——在某一个研究领域中运用的熟悉的证明程序的描述,都不能说任何东西”①。第一种观点即是上述会导致逻辑悖论的观点,是自我排斥的,而第二种观点则是非常古怪的。罗蒂认为,实用主义并不持这两种观点中的任何一种。如果说实用主义看起来好像是相对主义的,那只是因为它持第三种观点。但对罗蒂来说,对于实用主义的这样一种观点,相对主义并不是一个恰当的称呼。“因为我们实用主义者并不持一种肯定的理论,说某种东西相对于某种别的东西。相反,我们的观点完全是否定的:如果没有了知识与意见之间的传统区别,即在作为与实在的符合之真理与作为对得到很好证明的信念之称赞之真理之间的区别,我们可能会更好些。我们的对手认为这种否定的主张是‘相对主义的’,因为他们不能想象,任何人会真地否定真理有一种内在的本性。因此,当我们说,对真理没有什么东西好说,除非我们各自把自己觉得最好加以相信的信念看作真理加以赞扬,实在主义者总是倾向于把这看作是关于真理本性的又一种肯定的理论:按照这种理论,真理只是对一个选定的个体或团体的现时的看法。这样一种理论当然将是自我拒斥的。但我们实用主义者没有一种真理理论,更不用说相对主义的真理理论了。作为团结的倡导者,我们对人类合作研究的价值之说明只有一个伦理的基础,而没有任何认识论的或形而上学的基础。”②

---

① 罗蒂:“客观性和团结”,载韦斯特等编:《后分析哲学》,(纽约,1985年),第11页。

② 本书,第78—79页。

相反,罗蒂认为,对这种实用主义观点的一个恰当称呼不是相对主义,而是种族中心主义。种族中心主义认为,既然不存在任何独立于我们的普遍适用的标准,不存在一个可以评判一切的法官,我们就必须从我们自己出发,从我们自己的种族出发,而不是从某个不可比的绝对命令和范畴体系出发。成为种族中心的,就是把人类划分成一个人必须证明自己的信念对之是合理的人群与其他人群,而构成第一个人群的人们,即他自己种族的人,与他分享足够多的信念,从而使有成效的谈话成为可能。[①]根据这样一种种族中心主义的观点,我们自己现有的信念乃是我们用来决定怎样使用"真"这个词的信念。在这种意义上,我们可以说:"正如认为在我们能把亚里士多德或伽利略说的话看成'真'之前,他们两个人都必须面临我们现时信念法庭的主张是平常的主张一样。"[②]正是根据这一点,在抛弃了基础主义的同时,罗蒂又反对任何形式的相对主义,无论是以"多个世界"还是以"多个真理"的形式出现的相对论。例如,罗蒂就明确表示不能同意库恩的这样一个观点:亚里士多德和伽利略生活在不同的世界上,就是说,它们谈论的是不同的世界。因此,尽管它们各自的学说很不相同,甚至相互矛盾,但它们都可以说是真的,即相对于不同的世界是真的。[③]

但也有人反对这样一种种族中心主义,认为这是一种文化相对论(虽然它旨在克服某些别的相对论),或者如普特南所指

---

① 《后分析哲学》,第 13 页。

② 本书,第 55 页。

③ 不过,在罗蒂看来,这不过是库恩的一个不小心的说法。至于库恩哲学观点的核心,罗蒂是极力赞成的。罗蒂在库恩 1996 年死后不久写的一篇关于库恩的文章,就认为"库恩是第二次世界大战以后英语世界最有影响的哲学家",说库恩是他自己的一个偶像,并说他自己的那些不为分析哲学家欢迎的观点也基本上都来自库恩的启发(见其"库恩、石头和物理规律",载《哲学和社会希望》,第 175—189 页)。

责的，是一种改良的唯我论：这里，唯我论中的“我”由单数变成了复数。对这样一种反种族中心主义，罗蒂又提出了一种反反种族中心主义。反反种族中心主义并不认为我们的文化是个与世隔绝的单子。它并不是说“我们陷于我们的单子或我们的语言里面，而只是说，我们生活于其中的通风良好的单子同人类本性或理性要求的联系，较之与在我们周围的相对来说通风不那么好的单子的联系，不见得就更密切些”[1]。因此说我们必须从我们自己现有的信念出发，并不是说我们必须坚持我们自己现有的信念。说我们只好用我们自己的这些信念来决定怎样使用“真”一词，并不是说与我们的观念一致的东西总是真的。例如，罗蒂指出，我们并没有从“无法超越我们的共同体而得到一个中立的立场”推论出“没有任何理性的办法证明自由共同体比极权共同体合理”。因为“说我们只好是种族中心的，只是说检验由其他文化建议的信念的办法只是努力把它们与我们已有的信念编织在一起”[2]。但说把它们与我们已有的信念编织在一起并不总是说，要让它们服从我们已有的信念。有时也可能是它们改变我们已有的信念。因此，罗蒂认为，仅当我们把种族中心主义同固执地拒绝与其他共同体对话等同起来时，它才是可疑的。但与其他共同体对话，正是实用主义的种族中心主义的一个值得称道的道德德性：“我们与其他共同体和文化的交流，不应当被看作是在来自不可比较的第一前提的不可调和的思想体系之间的冲突。不能像看待其他几何学那样看待其他文化。”[3]事实上，种族中心主义的一个中心任务恰恰不是要关闭

① 罗蒂：“论种族中心主义”，载《密歇根季刊》，1986 年夏季号，第 52 页。
② “客观性和团结”，第 8 页。
③ 本书，第 80 页。

门户,而是要不断地扩大"我们"一词所指的范围,不断地使我们可以正当地把越来越多的人不是称作"他们",而是称作"我们"。①

正是在这里,罗蒂提出了他自己的理性概念。传统的理性概念,在罗蒂看来,是与作为符合的真理、与作为对本质的发现的认识、与作为对原则的服从的道德这样一些观念结合在一起的。现在实用主义已经完全抛弃了后面这样一些概念,但罗蒂并不认为,实用主义也因此就抛弃了理性概念,就成了非理性主义,就在主张凭热情而不是凭理性思考。实用主义所做的只是要区分两种不同的理性概念。上述这种传统的理性概念认为,合理也就是有条理,就是拥有事先制定的符合客观事物的本质的成功标准。科学家由于事先知道什么是对他的假设的否证,并只要有一个试验的不利结果就乐于放弃这个假设,因而是合理性工作的样板。罗蒂认为,在这种意义上,不仅诗歌和绘画,而且所有人文学科都不可能是合理的,因为它们都不能事先确定成功的标准。而且民主多元社会的一个特征就是要不断地重新定义他们的目标。因此我们必须发现合理性的另一种意义。"在这种意义上,这个词指的是某种'清醒的'、'合情理的'东西而不是'有条理的'东西。它指的是一系列的道德德性:容忍、尊敬别人的观点、乐于倾听、依赖于说服而不是压服……在'合

① 见《偶然、反讽与团结》,第196页。与这种观点一致,近年来罗蒂对其哲学之相对主义的指责的更经常回答则是其"进步"和"希望"概念,因为相对主义者是无法接受这样的概念的。关于其进步概念,他指出,"这里的进步不是朝某种预先确定的东西的接近,而是解决了更多的问题。衡量进步的标准,如库恩所说,是我们今天在多大程度比昨天改善了,而不是对某个目标的接近"(《筑就我们的国家》,哈佛大学出版社,1998年,第29页)。因此他常说这种进步是达尔文主义的进步:我们离我们的过去(人类相互之间的残酷和不自由)多远,而不是我们离某种理想的未来更近。

理性’的这样一种意义上，这个词与其说是指‘有条理’不如说是指‘有教养’……根据这种解释，成为合理也就是指，在讨论任何问题，不管是宗教的、文学的还是科学的问题时，都要避免教条主义、自卫心理和义愤。”[①]在这第二种意义上，在表明本质主义、表象主义和基础主义之不可能以后，不但自然科学，而且所有人文学科，都仍然可以说是理性学科，而不是完全凭热情的思考。在这种合理性的意义上，我们需要的正是不断地与别人、别的共同体和别的文化交流从而超越自我，而决不能封闭在自己的小天地中。

很显然，如果我们把罗蒂与加达默尔联系起来，就可以更好地理解他对其实用主义后哲学文化观的维护，及其对人们提出的相对主义和“唯我论”指控的反驳。加达默尔的解释学认为，我们的理解决不能离开我们的先见。先见是我们理解的前结构。罗蒂的种族中心主义则认为，我们与别人、别的共同体的对话必须从我们自己和我们自己共同体的信念网络出发，加达默尔认为，虽然我们的理解必须从我们的先见出发，我们理解的结果却不是把我们自己的先见强加给对方，它是我们的视野与被理解者的视野的融合。罗蒂的反反种族中心主义则认为，我们虽然只好把我们自己的信念作为如何使用“真理”一词的标准，我们与别人对话的结果却是通过别人的信念来重新编织我们自己的信念网络；加达默尔认为，我们的理解永远面向新经验，经验的辩证法的完成不在于确定的知识，而在于由经验本身激起的对新经验的开放性。罗蒂则认为，我们对话，并不是因为我们有一个目标，例如是为了达到意见的一致，而是因为苏格拉底式的对话正是以自己为目的的活动。

---

① 本书，第76页。

罗蒂是美国新实用主义的代表。他的思想理论既秉承了美国的哲学主流——实用主义的传统,又体现了当代世界哲学主流的影响,尤其兼收并蓄了历来与美国哲学相抵触的欧洲大陆哲学诸要素,这使他的新实用主义理论呈现出令人瞩目的"合流"趋势,也构成了当代美国哲学的一个新特点。翻译此书,目的是为深入研究当代美国哲学提供一些材料。

本书中的10篇文章大致上可以分成5组。第1、2篇概论哲学和后哲学文化。其余8篇分成4组,分别讨论后哲学文化中的科学、文学、政治和哲学。

黄勇于美国宾州

作 者 序

本书中的各篇论文试图表明,实用主义对于当代分析哲学、对于当代法国和德国各种思潮产生了影响,从而重新陈述詹姆斯和杜威的实用主义。在我看来,实用主义的出发点是由贝恩和皮尔士提出的反表象主义主张:信念是行为的习惯而不是表象实在的努力。根据这种信念观,一个信念之真,是其使持此信念的人能够应付环境的功用问题,而不是其摹写实在本身的存在方式的问题。根据这种真理观,关于主体与客体、现象与实在的认识论问题可以由政治问题,即关于为哪些团体目的、为何种需要而从事研究的问题,取而代之。

关于这最后一点,我们可以换句话说:传统的非实用主义哲学一直假定,真理与人类需要和目的无关:撤去虚幻的屏障,理解实在本来的而非人为的样子。但对我们实用主义者来说,正如詹姆斯所说,“到处都是人类的足迹”。没有任何离开了人类目的的实在本身这样的东西。在实用主义者眼里,现象与实在之间的传统区分实际上是令人误解地描述了这样两组信念之间的区别:一组是有利于某个具有某些目的的人的信念,另一组是有利于某个具有别的目的的人的信念。

例如,甲(原始社会的一个农民)可能相信太阳绕地球转,并发现这个信念很适合于她预见时间和季节及崇拜诸神的目的。不但这个信念很适合甲的目的,而且她也没有任何与此冲突的其他信念。乙(一个16世纪试图提出天文学理论的

人)可能开始相信地球绕太阳转。她之所以相信这一点,是因为她的目的是要勾画出一个融贯的天体物理系统,一个能够整合有关星球运动的广泛材料并为这些运动提供说明的系统。让我们假定,乙是一个无神论者,对任何可能的认为地心说优于日心说的宗教理由没有任何兴趣。甲的地球中心信念,她与太阳有关的行为习惯,同她所需要和相信的任何东西都很融洽。而乙的太阳中心信念,她与太阳有关的行为习惯(包括其与写作天体物理著作有关的行为)与乙所需要和相信的东西也很一致。

在人们问一个实用主义者“哪个信念是真的?甲的?还是乙的”时,他的回答通常是“乙的信念”。这是因为他与乙而不是甲共享许多相关的信念和目的。因此他说乙是对的并不是指乙的信念与实在相符合,或与上帝关于这个问题的看法一致,或是皮尔士所谓的“研究的理想终端”科学将达到的“理想地有根据的、融贯的”观点的一部分。实用主义者之同意乙而不是甲,完全是因为他或她使自己处于乙的地位比使自己处于甲的地位更容易。因此当实用主义者说甲的信念只是表面上为真而乙的信念实际上为真的时候,或者在说甲被现象蒙骗而乙没有时,实用主义者并不是在声称知道了实在本身的样子。在一个实用主义者的嘴里,对“实在”的谈论始终只是一种说话方式,因此是可以消除的,而代之以关于把甲同乙区分开来并把我们与乙而不是甲联合起来的特定信念的谈论。

换言之,对于实用主义者来说,真理的首要标准是其与一个人的其他信念的一致。诚然,如果两个人在他们所有的信念上都一致,但却有不同的愿望,在相信什么的问题上他们还是可能不一致。例如甲在看到了所有为乙所具有的日心说的证据以后,还是相信太阳绕地球转。这完全是因为这是她能够坚持其

对贤明的神之信仰的唯一方式,因此在甲与乙之间的争论还是不能解决。因为这时他们之间的争论变成了这样一个事实:他们并没有共同的目的,即保存对神圣的贤明的信仰,或想崇拜诸神的愿望。甲有宗教目的,而乙则没有。

这并不是说"真理是相对于目的的"。真理并不相对于任何东西。实用主义者并不使用像"对甲为真而对乙为假"或"对我而不是对你为真"这样的说法。相对主义——超越甲和乙而在他们之间保持中立——是一个不可能实现的计划。我们可以说甲相信她所相信的东西是正当的,但我们不可以说她是正确的,说她正确意味着我们可以使她的地球中心主义与我们的信念和愿望一致,但实际上我们不能这样做。确实,是我们的信念和愿望形成了我们的真理标准。但这不是因为真理是相对的,而只是因为我们没有一个天钩可以把我们吊离我们自己的信念和愿望,而达到某个较高的"客观"立场。相对主义之有意义,仅当我们知道假定这样一种立场会是什么样子。但我们并不知道。仅当我们可以想象一个并没有被这样囚禁的人时悲叹我们被"囚禁于"我们碰巧具有的信念和愿望之中才有意义。但我们想象不出。(我在本书"实用主义、相对主义和非理性主义"与"实用主义、戴维森和真理"中比较具体地阐述了关于相对主义的这种看法。)

现在让我回过头来讨论我在上面提出的一个论点:实用主义以政治问题替代认识论问题。根据我在这里使用的"政治的"一词的意义,说一个问题是政治的,也就是说它问的是认同哪个团体的问题:信徒还是无神论者,农民还是地主,工人还是资本家,男人还是妇女,审美家还是商人。规定这些团体的是其不同的目的,而为一个团体之目的服务的信念并不一定有助于

别的团体的目的。当然,也有大量中性的、不容争议的信念可以同样好地服务于两个团体的目的。前实用主义哲学称作“理性进步”的东西,我们实用主义者认为是“想考虑越来越多团体的意愿的增加——想讨论为什么目的服务的意愿的增加。”

作为实用主义者,我们所认同的团体由宽容论者、多元主义者和民主主义者构成。这些人的核心目标就是,容许尽可能多的不同的个人目标得到实现,以增加人类的幸福。前实用主义传统认为人类正在越来越接近*真理*,接近一个对物理和道德实在的正确表象,我们实用主义者则认为,人类(或至少是进入了欧洲启蒙运动的疆界并发展了一部分思想和政治自由的那部分人类)只是在获得越来越多的自由,因而也是越来越多的幸福。对于非实用主义者来说,思想和政治的自由可以合理地成为获得*真理*的手段。而对于我们实用主义者来说,思想和政治的自由、宽容、心胸开放,可以合理地成为人类幸福的途径。我们不需要像皮尔士那样说,存在着自由研究注定要达到的某组信念,即在研究终端的真理。相反,我们只是说,我们最好的真理标准是,真理是由自由研究获得的意见。在这种自由的研究中,任何东西,无论是终极的政治和宗教目的还是任何其他东西,都可以讨论,都可以得到苏格拉底式的责问。

因此,说实用主义用政治问题替代认识论问题,也就等于是说:前实用主义哲学传统证明思想自由的根据是,它可以使我们用实在替代现象,而我们的根据则是,这样的自由最终将增进人类的幸福。我认为,这是把詹姆斯的实用主义与穆勒的功利主义连接起来的线索。(在下面的“民主先于哲学”和“后现代主义的资产阶级自由主义”及“哲学作为科学、作为隐喻和作为政治”中,我试图比较具体地表明这种联系。)

也许上面的话已经足于说明实用主义关于信念和真理的看法。我现在转而讨论这种看法与分析哲学的现今状况的关系。这个哲学学派支配了英语世界差不多半个世纪,而且曾经是语言哲学领域最有创造性和最富有成果的。这个学派偏离罗素想把弗雷格的语义学与英国经验主义相结合的企图,在最近几十年中(在蒯因、塞拉斯、普特南和戴维森的工作中),发展出了一种与经验主义和任何其他认识论观点毫无关系的看待语言的方式。

戴维森也许是这种观点的最好代表。根据这种观点,语言不是一组表象,而是一组声音和符号,人们以各种多少可以预见的方式用它们来协调自己的活动。不存在任何关于语言和实在的关系问题,正如不存在任何关于思想和实在的关系问题。没有任何思想不在语言中,因为思想不过就是具有信念或愿望,就是说,具有可以用句子表示的行为习惯。(婴孩、狗和鹦鹉以可以预见的方式行动,但他们并不具有意向状态,因为他们并不具有语言。)这样的行为习惯包括在特定场合制造符号和声音的习惯。因此,如果你相信地球绕太阳转,那么,作为一个天文学家,一个宇航员,或任何别的什么,你就会以某些可预见的方式行动。这些方式中就包括在适当的场合发出这样的声音,或制造这样的符号:“地球绕太阳转”。

为蒯因和杜威共有的对认识的整体主义观点和一种为戴维森和后期维特根斯坦共有的对语言的反表象主义观点相互非常适合。它们一起为我们提供了一种达尔文主义的而不是笛卡儿主义的关于人类认识和论说的看法。这种看法把研究和语言看作是实现某种有机体需要的工具,而不是作为强加于一个动物身上的非物质器官的产物。杜威、戴维森和维特根斯坦都是自然主义者,却没有因此而成为还原主义者。其中没有一个人说

过“人类不过是……”（如：不过是动物，不过是机器，等等）这样的话。相反，他们认为，一种有益的看待人类的方式是把它们看作从事复杂行为的动物。他们坚持认为，柏拉图—笛卡儿主义看待人类的方式（作为一种物质的肉体和非物质的灵魂的混合）无助于任何构成人类幸福的目的。正是这后面一种否定的主张才是核心的。

根据这种达尔文主义的观点，自然科学不过是我们应付环境的又一种工具，而不是文化中具有特权的一个领域，好像在这里我们所获得的是“知识”而不是“意见”。自然科学，如我在下面的“科学作为亲和性”与“自然科学是否具有自然性”中所阐述的，不过是文化中告诉我们如何预见和支配将会发生的事情的那个部分。这是值得去做的事。但预见和支配的成功并不表明，较之在政治思考和文学批评中的成功，我们更“接近于实在”或更“受硬事实制约”。在所有这些文化领域中，制约着我们的一切就是我们过去的信念和愿望。但这种制约是相当松弛的，因为在所有这些领域中，自由研究就是自愿地重新编织信念和愿望之网，以响应新的刺激，不管是由感官影响提供的刺激，还是由同别地的人的会谈提供的刺激，或者是由诗意的想象提供的刺激。

我认为分析哲学一开始是一种科学崇拜，因此是一种迟到的 19 世纪实证主义。但作为其内在辩证过程的结果，分析哲学现在已经超越了其实证主义的起源，而达到了一种实用主义的语言和思想观。这种观点，就其是完全的自然主义而言，与实证主义类似，但就其并没有赋予自然科学任何特殊地位而言，已与实证主义不同了。

我现在再来讨论我刚才描述的实用主义思路与当代法国和

德国哲学的关系。这种关系我是在下面的“解构”和“反本质主义和文学左派”中加以讨论的。

正如我把杜威和维特根斯坦看作是20世纪盎格鲁-撒克逊哲学的最有影响和最重要的人物,我认为海德格尔、福柯和德里达是通常称为“后尼采主义”的20世纪德国和法国哲学的最重要人物。在最近几年,这三个人在英语世界也变得越来越重要了。不幸的是,他们一直被认为是在与分析哲学唱对台戏。

我应当同意,在分析哲学运动的早期阶段,实证主义与海德格尔、福柯及德里达的观点没什么共同之处。但我认为,分析哲学已经逐渐地偏离笛卡儿主义的表象主义(英国经验主义是其分支),而走向达尔文的自然主义。这种转向使它与尼采的视野主义认识论非常接近。我认为,詹姆斯和尼采在有关认识和真理的性质问题上共享许多重要的实用主义论点。这两个人,在同样的程度上,都得益于爱默生和达尔文。我认为普特南和戴维森把分析哲学引向了一个詹姆斯和尼采会感到同样恰当的立场。我认为,在《存在与时间》中,海德格尔是根据尼采的实用主义提出其早期对柏拉图和笛卡儿的批评的,而德里达之能提出其对海德格尔的批评,是因为他把这种实用主义推向比海德格尔所愿意推向的更远的地方。

因此,虽然分析哲学家们通常对后尼采的“大陆”哲学表示疑惑,我认为在英吉利海峡两岸的哲学之间的这种区别更多地是风格上的区别而不是实质上的区别。德里达对语言的讨论不见得与维特根斯坦的讨论有什么重要的区别,福柯对知识与权力之关系的讨论,在我看来,也不见得与杜威的讨论有什么重要的区别。虽然在今日英国和美国,海德格尔和德里达的推崇者在哲学系寥寥无几,而戴维森和普特南的推崇者在文学系(海德格尔和德里达主要是这些系里的研究对象)寥寥无几,我希

望,随着时间的推移,这种状况会有改变。我乐于认为,到本世纪末,在美国实用主义和后尼采的德国和法国哲学之间的聚合将明朗化。

我认为,这种聚合最终将导致后哲学文化。在这里,"后哲学"指的是克服人们以为人生最重要的东西就是建立与某种非人类的东西(某种像上帝,或柏拉图的善的形式,或黑格尔的绝对精神,或实证主义的物理实在本身,或康德的道德律这样的东西)联系的信念。我认为,传统的、前实用主义的哲学充满了德里达所谓的"出现的形而上学",即希望发现某种固定不变的、使我们有可能用认识来代替意见的东西。在我看来,一种文化可以看作是后哲学的文化,仅当其放弃了这样的希望,连同在现象与实在、意见与知识之间的对立。

这些对立,以及许多其他柏拉图、笛卡儿和康德主义的对立,都表示着一种在人类条件(受制于时间和机遇)与某种超越这种条件之间的东西之间的对立。放弃对这样一种超越的希望,也就是放弃促使柏拉图去构造其形而上学并使西方哲学成为怀特海所说的"对柏拉图的一系列注释"的动机。在一个后哲学文化中,在人生和人类研究应当为什么目的服务的问题上,各个团体还会意见不一。因此有关什么是真的问题的意见分歧是无穷无尽的。但"真理"将被看作不过是一个表示满意的形容词的名词化,而不是看作一个表示与超越的东西、不只是人类的东西的接触。我认为,这样一种文化将把尼采和詹姆斯看作是重要的开路先锋。之所以重要,是因为他们为我们提供了重新描述我们的生活——以最终将使我们更自由和更幸福的方式重新描述我们的生活——的工具。

我非常感激黄勇和刘建荣对我的工作的兴趣及为本书所做

的大量工作。我希望,读者们可能发现,对于了解西方哲学讨论的状况,本书会有所助益。

理查德·罗蒂

目 录

1

哲学和后哲学文化*

1.1 柏拉图主义、实证主义和实用主义

本书旨在从实用主义真理观中得出一些结论。实用主义的真理理论认为，对于真理这种东西，我们不能指望有一个哲学上重要的理论。对于实用主义者来说，“真理”这个词所指的，是所有真的陈述共有的一种性质。它是为“培根没有写莎士比亚”、“昨天下雨”、“$E = mc^2$”、“爱比恨好”、“《画的寓言》是弗美尔的最好作品”、“2 加 2 等于 4”和“有不可数的无穷大”等所共有。关于这种特征，实用主义者认为没有什么可多加怀疑的，正如对于为像苏珊离开了她的丈夫、美国参加了反纳粹战争、美国从越南撤了军、苏格拉底没有越狱、罗杰尔从路上搬走了杂乱的东西和犹太人在马萨达自杀这样一些在道德上值得称赞的行为所有的共同特征一样也没有什么可多争辩的。他们认为，有些行为，在某些情况下，是可以做的好行为。是什么才使这些成为好的行为，他们没有下一般性的有用的结论。断定一个给定的句子，或接受一种断定句子的倾向，和在意识中获得一个信念，在某些情形下，都是一个合理的、值得称赞的行为。但是正因为如此，关于使所有这些行为成为好的行为的东西，关于人们对之

* 本章选自《实用主义的后果》(明尼苏达大学出版社)。——编译者

有一种断定倾向的所有句子的共同特征，不大可能下任何一般的和有用的结论。

实用主义者认为，想把真或善区分开来或想定义“真”或“善”的种种努力的历史，进一步使他们有根据地猜想，在这方面没有什么重要的事情好做。当然，也有可能不是这样。很奇怪，关于力的本质和“数”的定义，人们发现可以说些重要的东西。他们也应当对真理的本质发现些重要的东西，但事实上没有。想这样做的种种努力以及批评这种努力的历史，大体上与由柏拉图建立的、我们称作“哲学”的历史相重合。因此实用主义者认为，柏拉图主义传统已经非常古老，不再有任何用处了。但这并不是说，他们可以对柏拉图主义的问题提供一套新的、非柏拉图主义的回答，而是说，我们不应当再问这样的问题。当他们希望我们不去问关于真理或善的本质的问题时，他们并没有祈求一个没有像真理或善这样的东西的、关于实在或认识或人的本性的理论。他们也没有一种“相对主义的”或“主观主义的”真理理论或善的理论。他们只是想改变话题。他们所处的境地与那些主张关于上帝的本质和意志的研究对我们没什么益处的非宗教主义者当初所处的境地非常类似。确切地说，这些非宗教主义者并不是说上帝不存在；他们只是对于断定其存在意味着什么，从而也对于否定其存在意味着什么，感到不清楚。他们也没有任何关于上帝的特别有趣和异端的观点。他们只是认为神学的词汇并不是我们应当使用的词汇。同样地，实用主义者一直在试图发现一些方法，用非哲学的语言来提出反哲学的观点。因为他们面临一个两难：如果他们的语言太非哲学化了，太“文学化”了，他们会被指责是改变了话题；但是如果它太哲学化了，那么它将包含柏拉图主义的前提，而这将使实用主义者不能达到他

们想达到的结论。

使这一切变得更为复杂的事实是，“哲学”，同“真理”和“善”一样，都是含混的词。小写的“真理”和“善”指的是句子或行为和状况的性质。而大写的“真理”和“善”则是一些对象（人们可以全心全意地热爱的目标和标准，即最终关怀的对象）的专用名词。同样，“哲学”可以只是指塞拉斯所说的那种“企图，它想弄清，最广泛意义上的事物是怎样在最广泛的意义上关联的”。例如，佩里克莱斯在赞扬雅典人“没有娇气的哲学思考”时，就是在这个意义上使用哲学一词的。在这个意义上，布莱克同费希特一样是一个哲学家，而亚当斯比弗雷格更称得上是一个哲学家。没有人会怀疑这种意义上的哲学。但这个词也可以指某种非常专门化的、而且事实上也是非常可疑的东西。在这第二种意义上，它指的是，以柏拉图和康德为样板，追问关于某些规范性观念（如“真理”、“合理性”和“善”）的本性的问题，以便更好地服从这样的规范。其想法是，通过得到更多的关于（大写的）真理或善或合理性的知识，而相信更多的真理，或做更多的善事，或变得更为合理。我将把这第二种意义上的“哲学”大写，以便说明大写的哲学、真理、善和理性是相互联系的柏拉图主义的观念。实用主义者认为，对于小写的哲学来说，最好是不要去实践大写的哲学。他们认为，考虑大写的真理，无助于我们去说某种（小写的）真的东西，考虑大写的善，无助于我们去做（小写的）善的事情，考虑大写的合理性，无助于我们变得（小写的）合理。

但到这里为止，我对实用主义的描述还没有考虑一个重要的区别。在（大写的）哲学中，有一个传统的关于（大写的）真理本性的意见分歧，一场如柏拉图所说的在神与巨人之间的战斗。一方面，有像柏拉图本人这样的（大写的）哲学家。他们是不同

于现世的、怀有巨大希望的。他们主张,人类能够自尊,只是因为他们一脚跨出了时空界线。另一方面,特别是自伽利略表明可以怎样把时空中的事件置于以前柏拉图认为可能只是对另一个世界有效的优美的数学规律之下以来,还有一些像霍布斯和马克思这样的(大写的)哲学家,他们坚持认为,时空构成了唯一存在的实在,而真理就是与这个实在的符合。在19世纪,这个对立具体化为"先验哲学"与"经验哲学"之间的对立,"柏拉图主义者"与"实证主义者"之间的对立。这些词,即使在当时,也是无可救药地模糊的,但每一个知识分子大致上都知道他与这两个运动的关系。站在先验哲学一边,也就是认为,自然科学并不能主宰一切,还有更多的真理有待发现。而站在经验主义一边,也就是认为,自然科学,即关于时空中的事物如何运作的事实,就是所存在的所有真理。与黑格尔或格林为伍,也就是认为,某些关于合理性和善的规范性的句子与某种实在的、但为自然科学不可见的东西相符合。而同孔德或马赫结伴,也就是认为,这样的句子要么可以还原为关于时空事件的句子,要么根本不值得加以认真的思考。

重要的一点是要认识到,经验哲学家,即实证主义者,还在从事(大写的)哲学。把神与巨人、即把柏拉图与德谟克利特、把康德与穆勒、把胡塞尔与罗素联合起来的柏拉图主义的假定是,普通人称为"真理"的东西,即真陈述的集合,应该划分成较低的部分和较高的部分,即划分成柏拉图所谓的纯粹的意见与真正的知识。(大写的)哲学家的工作是要在像"昨天下雨"这样的陈述与像"人应当在其行为中力图公正"这样的陈述之间建立一个招人嫉妒的区别。对于柏拉图来说,前者是第二级的,是纯粹的意见,而后者如果还不是知识的话,至少是知识的一个可能的候选者。而对于从霍布斯到卡尔纳普的实证主义传统来

说，前一类句子是那些像真理的东西的范形，而后一类句子则或者是对某些事件的因果预测或者是“情绪的表达”。先验哲学家看作是精神的东西，经验哲学家认为是情绪性的东西。经验哲学家看作是自然科学在发现实在的本性过程中所获得的成就的东西，先验哲学家认为是平庸的东西，它们虽然真却与（大写的）真理无关。

实用主义对认为在各种真理之间可以作出招人中伤的区别的普同假定提出了疑问，这样便超越了上述先验与经验的区分。对于实用主义者来说，真的句子之为真不是由于与实在相符合，因此我们就无须费心去问，一个给定的句子是与哪一部分实在符合（如果是与实在相符合的话），我们就无须费心去问，是什么把它“造成”为真的（正如一旦一个人决定应做什么，他就无须费心去问，在实在中是否有什么东西使这个行为成为可以履行的正确的行为）。因此实用主义者感到无须费心去问，柏拉图或康德在认为有某个非时空的东西使道德判断为真时是否对，也无须去问是否缺乏这样一种东西就意味着这样的判断就成为“纯粹表达情绪的”，或是“纯粹约定的”，或是“纯粹主观的”。

这样一种无所谓的态度驳斥了上述两类哲学家对实用主义者的责难。柏拉图主义者把实用主义者看作不过是一种糊涂的实证主义者。而实证主义者则认为，实用主义者由于不注意区分客观真理，即由科学方法获得的那类真句子与缺乏那种只有这种方法才能导致的宝贵的“与实在相符”性的句子，实际上支持和安慰了柏拉图主义。他们两者都一致认为实用主义者实际上不是一个哲学家，而其根据是他不是一个（大写的）哲学家。实用主义者在捍卫自己时指出，只有通过反对（大写的）哲学，一个人才能成为哲学家。使事物相互关联的最好办法，就是从

存在于柏拉图主义和实证主义之间的问题中退出身来，从而放弃（大写的）哲学的前提。

因此，实用主义者在澄清其立场时遇到的一个困难是，他必须与实证主义者一起捍卫其激进的反柏拉图主义者立场。他想用与实证主义者不同的武器攻击柏拉图，但初看起来，他似乎是实证主义者的又一变种。他与实证主义者共同具有培根和霍布斯的知识就是力量、就是对付实在的工具的观念。但他把培根的这一立场推到了极端，而实证主义者则没有。他完全放弃了与实在相符合的真理观念，并指出，现代科学不是因为其与实在符合而使我们能够应付世界，它只是使我们能够应付世界而已。他对这个观点的论证是，几百年的努力都没能对（或者是思想与事物或者是词与事物的）相符合的观念作出有意义的说明。实用主义者从这个令人沮丧的历史中得出的教训是，“真的句子之所以能起作用是因为与事物的存在方式符合”，不比“这所以正确是由于实现了道德律”更能说明问题。在实用主义者的眼里，这两个说法都是空洞的形而上学的赞美，正如对于某个成功的研究者或推动者表示的修辞学的赞许。这种赞美是无害的，但如果加以认真的对待和“哲学的澄清”，那么它是会有麻烦的。

1.2 实用主义和当代哲学

在当代哲学家中间，实用主义通常被看成是一个过时的哲学运动。这个运动在本世纪初的一定范围内得到繁荣，但现在则或者已被驳倒了或者已被扬弃了。主要的实用主义者，如詹姆斯和杜威，偶尔会因其对柏拉图主义的批评（例如杜威对传统的教育观的批评，詹姆斯对形而上学的假问题的批评）而得

到赞扬。但他们的反柏拉图主义在分析哲学家看来还不够严格，而在非分析哲学家看来则还不够激进。对于始于逻辑实证主义的传统来说，实用主义者对“先验的”、准柏拉图主义的攻击需要通过对像“意义”和“真理”这样的概念的更详细和仔细的分析来加强。[①]而对于当代法国和德国思想中始于尼采对19世纪的两个哲学思想（实证主义哲学和先验哲学）的批评的反（大写的）哲学传统来说，美国的实用主义者是从未真正与实证主义决裂因而从未与（大写的）哲学决裂的思想家。[②]

我认为这两种蔑视的态度都是不对的。根据我在《哲学与自然之镜》[③]一书中所作的关于近来的分析哲学的说明，这场运动的历史的一个标志是对逻辑实证主义的原初教义的逐渐“实用主义化”。根据我想在我正在写的关于海德格尔的书（罗蒂现在已放弃了写这本书的计划——译者注）中要作的关于近来“大陆哲学”的说明，詹姆斯和尼采对十九世纪思想作了类似的批评。[④]而且，詹姆斯的批评可能更可取，因为它避免了海德格尔批评的尼采思想中的“形而上学“成分，因而也避免了德里达批评的海德格尔思想中的“形而上学”成分。[⑤]在我看来，詹姆斯和杜威不仅早已等在分析哲学所走的辩证道路的尽头，而且也等在（例如）福柯和德鲁兹现在在走的道路的尽头。[⑥]

---

① 艾耶尔的《实用主义的起源》（旧金山，1968年）是这个观点的一个很好例子。

② 关于这种态度，见哈贝马斯在其《知识和人类利益》（波士顿，1968年）第6章、特别是第135页对皮尔士的批评，也见我在《实用主义的后果》（明尼阿波利斯，1982年）一书第3篇论文第66个注中引述的海德格尔的话。

③ 罗蒂：《哲学与自然之镜》（普林斯顿，1979年）。

④ 将出版于剑桥大学出版社的《现代欧洲哲学系列》。

⑤ 我在《实用主义的后果》一书的第6和第8篇论文中发展了这个观点。

⑥ 见我在《实用主义的后果》一书的第11篇论文的最后一节。

我认为分析哲学在蒯因、后期维特根斯坦、塞拉斯和戴维森那里达到了顶峰，就是说，超越和取消了自身。这些哲学家成功地、正确地模糊了实证主义在语义的与语用的、分析的与综合的、语言学的与经验的以及理论与观察之间的区分。特别是戴维森对模式与内容的区分的攻击①概括和综合了维特根斯坦对自己的《逻辑哲学论》的嘲笑、蒯因对卡尔纳普的批评和塞拉斯对经验主义的"给予的神话"的攻击。戴维森的整体论和融贯论表明了，一旦我们摆脱了(大写的)哲学的基本前提，即应把真实的句子分成较高的部分和较低的部分(与某个东西相符合的句子和只是因为礼貌和约定才为"真"的句子)的看法，语言将会是什么样子。②

这种戴维森主义看待语言的方式，使我们可以不像笛卡儿的认识论传统、特别是以康德为基础的唯心主义传统把思想实体化那样把语言实体化。因为它使我们不再把语言看作主体与客体之间的中间物，也不是我们用于形成实在图画的手段，而是作为人类行为的一部分。根据这种观点，表达句子的行为就是人类为了应付其环境而做的事情之一。杜威把语言作为工具而不是作为图画的观点本来是对的。但我们必须小心，不要以为这个类比是在表明，我们可以把工具，即语言，与它的使用者分离开来，并去研究其与实现我们的目的是否适当的问题。因为这种看法的一个前提是，可以以某种方式把语言独立起来，以便把它与别的东西比较。但是，除了使用我们的语言

---

① 见戴维森"论一种概念模式的观念本身"(载《美国哲学协会活动演讲》，卷47，第5—20页)。我对戴维森的讨论，见《实用主义的后果》的第1篇论文，《哲学与自然之镜》第6章，和"先验证明、自我指称和实用主义"(载《先验证明和科学》，莱德尔，1979年，第77—103页)。

② 关于这个区别，另见《实用主义的后果》的第6和第7篇论文。

外，我们既没有办法思考世界，也没有办法思考我们的目的。我们可以用语言来批评和扩大语言，正如我们可以锻炼自己的身体以发展、增强和扩展我们的身体，但考虑到语言被运用其上的或作为其手段的某个东西的我们不能把语言作为一个整体。艺术和科学，以及作为其自我反思与整合的哲学，构成了这样一个扩大和增强的过程。但根据这种观点，（大写的）哲学，即想说明什么东西使某些句子为真或使某些行为或态度为善或为合理、从而说明“语言是怎样与世界相关的”企图，乃是不可能的。

我们想超越自己、即超越我们在其中进行思考和自我批评的语言的、或其他的传统，并把我们自己与某个绝对的东西相比较，乃是不可能的。这种想超越我们时空的有限性、走出人生“纯粹约定”和偶然方面的柏拉图主义的主张，造成了最早的柏拉图主义在两类真句子之间的区分。在攻击这后一种区分的时候，分析哲学中整体论的“实用主义化”潮流帮助我们理解了，为模糊的怀特海主义者和像剃刀一样锋利的“科学实在论者”所共有的形而上学主张是怎样起作用的。它也使我们不再相信，某个特定的科学（例如物理学）或某个特定的文体（例如浪漫主义诗歌，或先验哲学）为我们提供的真实句子，不仅仅是真实句子，而且是（大写的）真理本身的一部分。这样的句子可能确实很有用，但对这种用途将不可能有一种（大写的）哲学的说明。同对句子断定的原初证明一样，可能存在的说明将是一个局部的问题，即把这个句子与用同样的词汇或别的词汇构造的其他句子进行比较。但这样的比较是（例如）物理学家或诗人或也许是哲学家的事情，但不是作为研究语言或思想的功用或功能或形而上学地位的专家的（大写的）哲学家的事情。

维特根斯坦—塞拉斯—蒯因—戴维森反对区分句子的种类,这是分析哲学对反柏拉图主义的语言无处不在普遍存在这一主张的独特贡献。这种反柏拉图主义的主张表现了实用主义和近来"大陆"哲学思想的特征。这里是几个例子:

人造了词,而词并不表示任何人没有让它表示的东西,它只是对另一种人类才是这样。但是,既然人只能靠词或其他外在符号思想,那么我们也许可以倒过来说,你不能表示任何我们没有教你的东西,而且这也只是因为你用某些词翻译你的思想……人所使用的词和符号就是人本身……因此我的语言就是我自己的总和;因为人就是思想。(皮尔士)①

我所谓的对先验的所指的解构,有时候可以令人重新信心十足地结束从符号到符号的指标,而在这个方面,皮尔士已经走得很远了。(德里达)②

……按照心理学的唯名论,所有对种类、相似、事实等等的意识,简言之,所有对抽象实体的意识,而且事实上甚至所有对特殊的东西的意识,都是语言问题。(塞拉斯)③

只是在语言中人才可以用某种东西指示某种东

---

① 《皮尔士论文集》(马萨诸塞剑桥,1933—1958年),卷5,第313—314页。
② 德里达:《关于语法学》(巴尔的摩,1976年),第49页。
③ 塞拉斯:《科学、知觉和实在》(伦敦,1967年),第160页。

西。(维特根斯坦)[①]

人类经验本质上是语言的。(加达默尔)[②]

……当语言的存在继续在我们的地平线上放射出越来越强的光芒时,人正处于消亡过程中。(福柯)[③]

谈论语言几乎不可避免地要使语言成为一个对象……而这样它的实在性就消失了。(海德格尔)[④]

但是,这种和音却不应当使我们以为,最近我们发现了关于语言的新的激动人心的东西,例如,语言比我们以前以为的要更普遍。上引的那些作者不过是在提出一些否定的看法。他们说的是,想到语言背后发现作为其"基础"的东西、或它所"表达"的东西、或它可能想与之适应的东西的种种努力都没有成功。语言的无处不在实际上是这样一个事情,许多东西(包括清楚明白的观念、感觉材料、纯粹理解范畴、前语言学意识结构等等)想成为思想的"自然出发点",即先于和独立于某个文化现在和过去的表达方式的出发点,但都失败了,而由此留下的空隙,语言却进入其中了。皮尔士、塞拉斯和维特根斯坦都认为,解释的回归不能为笛卡儿的认识论视为当然的那种"直觉"所中断。加达默尔和德里达都指出,我们的文化一直被一个"先验的所指"观念所支配。这个观念通过隔断解释的回归,会使

① 维特根斯坦:《哲学研究》(纽约,1953年),第18页。
② 加达默尔:《哲学解释学》(伯克利,1976年),第19页。
③ 福柯:《事物的秩序》(纽约,1973年),第386页。
④ 海德格尔:《在通向语言的途中》(纽约,1971年),第50页。

我们走出偶然性和约定而进入真理。福柯认为，我们正在失去对（大写的）哲学传统提供的“形而上学安慰”的控制，失去其认为人是一个使用实在本身的语言而不是纯粹时空词汇的替身（灵魂、本体自我）的图画。最后，海德格尔也告诫我们，如果我们试图使语言成为（大写的）哲学研究的新课题，那么我们将只是在重新创造我们以前提出的关于存在或真理的令人失望的旧哲学难题。

这最后一点也就是说，我们不应当像逻辑实证主义者那样看待伯格曼所谓的“语言学转折”，以为它使我们可以问康德那样的问题，而无须像康德那样谈论“经验”或“意识”，从而不去涉及心理学家的地盘。这事实上也是这个“转折”的本来动机，[①]但（由于我刚才援引的那些人的整体主义和实用主义）语言分析哲学能够超越这个康德动机，而接受一个对待语言的自然主义、行为主义的态度。这种态度使他们达到了与大陆哲学中对传统的康德问题的反抗（即在尼采和海德格尔那里可以看到的那种反抗）相同的结果。这种聚合表明，传统上把分析哲学与现实的实证主义联合，而把大陆哲学与空想的柏拉图主义结合，实际上是完全令人误解的。分析哲学的实用主义化实现了逻辑实证主义者的希望，但不是以他们所想象的那种形式。因为它没有发现一个使（大写的）哲学变得“科学”的方法，而是发现了一个把这种哲学放在一边的方法。因此这种后实证主义的分析哲学，在以批评柏拉图主义开始而以批评（大写的）哲学本身结束这一点上，与尼采—海德格尔—德里达的传统十分类似。这两个传统现在都处在怀疑其自己的地位的阶段，都生活

---

① 关于弗雷格的新康德主义和反自然主义的动机的讨论，见斯卢加《弗雷格》一书的导言和第1章。

在一个已被拒斥了的过去与一个隐约可见的后哲学文化的将来之间。

1.3 后哲学文化

一开始我曾指出,实用主义者拒绝在作为与实在符合的第一级真理与作为最好加以相信的第二级真理之间的(大写的)哲学区分。我曾经说过,这会引出这样的问题:在没有了(大写的)哲学以后,在失去了想把纯粹偶然和约定的真理从不只是这些东西的(大写的)真理中筛选出去的柏拉图主义的企图以后,一个文化是否还能有所进展。在上两节中,我已重温了"实在论"对实用主义的异义,并提出了我对大、小写哲学所作的最初区分。实用主义认为,我们不可能超越塞拉斯关于"理解事物怎样关联"的观念,而这个观念,对于近来书生气十足的知识分子来说,也就是指理解所有不同时代、不同文化的不同词汇怎样关联。这样的知识分子骑着文学的—历史的—人类学的—政治学的旋转木马。一直有一种东西想让我们从这个木马上下来而跨到某个"进步的"、"科学的"东西上去、让我们从哲学走向(大写的)哲学,而"直觉"是对这个东西的一个最新称呼。

我曾经指出,近来反实用主义者作出强烈反应的第三个动机,正是希望摆脱这个旋转木马。与此相应的是,他们担心,如果作为学术门类的哲学没有任何准科学的事情好做,如果没有恰当的专业的东西把哲学教授与历史学家或文学批评家区分开来,那么就会失去某种对于西方理智生活来说一直是核心的东西。这种担心确实是合理的。如果(大写的)哲学消失了,就会失去某种对于西方理智生活来说曾经是核心的东西,正如当宗教直觉不再成为理智上值得尊重的(大写的)哲学思考的候选

者时,就失去了某种核心的东西一样。但是启蒙运动正确地认为,接替宗教的东西将好些。实用主义者则断言,接替启蒙运动产生的“科学的”实证主义文化的东西将好些。

关于实用主义者如此乐观是否正确的问题,也就是我们是否可以想象或值得期望这样一种文化的问题:在这里,没有人,或者至少没有知识分子会相信,在我们内心深处有一个标准可以告诉我们是否与实在相接触,我们什么时候与(大写的)真理相接触。在这个文化中,无论是牧师,还是物理学家,或是诗人,还是政党都不会被认为比别人更“理性”、更“科学”、更“深刻”。没有哪个文化的特定部分可以挑出来,作为样板来说明(或特别不能作为样板来说明)文化的其他部分所期望的条件。认为在(例如)好的牧师或好的物理学家遵循的现行的学科内的标准以外,还有他们也同样遵循的其他的、跨学科、超文化和非历史的标准,那是完全没有意义的。在这样一个文化中,仍然有英雄崇拜,但这不是对因与不朽者接近而与其他人相区别的、作为神祇之子的英雄的崇拜。这只是对那些非常善于做各种不同的事情的、特别出众的男女的羡慕。这样的人不是那些知道一个(大写的)奥秘的人、已经达到了(大写的)真理的人,而不过是善于成为人的人。

正因为如此,在这样一个文化中,将不存在任何称作“(大写的)哲学家”的人,他们能说明文化的某些方面为什么和怎样能够具有一种与实在的特别关系。毫无疑问,在这样的文化中,也有能够理解事物如何关联的专家。但是这些人没有任何特别的“问题”需要解决,没有任何特别的“方法”可以运用,也没有任何特别的学科标准可以遵循,没有任何集体的自我形象可以作为“专业”。他们可能像现在的哲学教授那样,对道德责任而不是诗体学感兴趣,或者对表达句子而不是表达人体感兴趣。

但他们也可能不是这样。他们是兴趣广泛的知识分子,乐于对任何一个事物提供一个观点,希望这个事物能与所有其他事物关联。

在柏拉图主义者和实证主义者看来,这样一种假设的文化是"颓废的"。柏拉图主义者认为它没有支配原则、没有核心、没有结构。而实证主义者则认为它不够尊重硬事实,不够尊重文化中科学这个领域,因为在科学中对客观真理的追求是先于情绪和意见的。柏拉图主义者希望看到一个得到某种永恒的东西指导的文化。而实证主义者希望看到的一个文化则是受某种暂时的东西即世界的存在方式的直接影响的。但两者都希望这个文化得到指导,得到限制,而不是听其自由。对他们来说,颓废就是不愿意使自己服从"彼岸"的东西,就是不愿意承认,在普通人的语言之外,还有某种这些语言和这些普通人本身必须与之"适应"的东西。因为,对于它们两者来说,哲学,作为在这些追求适应性的企图与文化中的所有其他东西之间划界、因而在第一级真理与第二级真理之间划界的学科,是与反对颓废的目标结合在一起的。

因此,关于这样的后哲学文化是否值得期望的问题,我们也可以这样来表达:可以真正认真地对待语言的无处不在这一特点吗?难道不在一个选定的描述中我们就不能与实在接触吗,或用古德曼的话说,难道我们只能构造世界而不能发现世界吗①?这个问题与唯心主义无关,即与认为我们能够或应当从

---

① 见古德曼《构造世界的多种方式》(印第安纳波利斯,1978年)。我认为古德曼"众多世界"的比喻是令人误解的,而且我们可以只是直接地说,"对同一个世界的不同描述"(只要我们不要问:"那么这是一个什么样的世界?")。但是,在我看来十分重要的是,他认为,在适应性方面,没有办法对世界的各种描述进行比较,他在这本书的前两章中生动地描述了这个观点。

实在“本质上是精神的”这个事实中得到形而上学安慰的观点无关。相反,这是关于我们能否抛弃卡维尔所谓的“在对我的无数真实描述中有一个描述能告诉我我是谁的可能性”[①]。在我们现在的文化中,正是对这种可能性的期望,驱使年轻人博览群书,狂热地声称他们已经发现了可以说明一切的奥秘,而清醒的科学家和学者则在奄奄一息时希望他们的著作具有“哲学意义”和“普遍的人类意义”。在一个后哲学文化中,某种别的希望也使我们博览群书,并著书立说。我们假定,这种希望是为我们的后代提供一种描述我们遇到的各种描述方法的方法,即一种对人类迄今为止已有的各种描述的描述。如果我们把“我们的时代”看作是“我们对以前时代的观感”,从而,用黑格尔的话来说,世界的每一个时代都概括了所有先前的时代,那么,一个后哲学文化就同意黑格尔的观点:哲学是“思想中对它自己时代的把握”。[②]

很清楚,这是一个后哲学文化中哲学所能做的一切。它不能回答我们时代的思想(它所使用的描述、运用的词汇)与某个不只是替换词汇的东西的关系。因此它是对我们人类迄今发明的各种谈话方式的利弊的比较研究。简言之,它很像有时被称为“文化批评”的东西,那我在前面谈到过的文学的—历史的—

---

① 卡维尔:《理性的呼唤》(牛津,1979 年),第 388 页。

② 黑格尔:《法哲学》(牛津,1952 年),第 11 页。这段话,同紧接着的那段著名的话(“当哲学用灰色粉刷它的灰色时,这一生活形态就变老了,哲学给灰色绘上灰色,不能使生活形态变得年青,而只能使它成为认识的对象。弥涅耳瓦的猫头鹰只是在天黑以后才起飞。”)一样,并不是黑格尔的典型,而且很难与他关于哲学的许多其他话相调和。但它很好地代表了黑格尔的一个方面,而正是黑格尔的这个方面帮助创立了 19 世纪的历史主义,并成了今天文学知识分子思想的组成部分。我在《实用主义的后果》的第 8 篇论文中更多地谈到了这个问题。

人类学的—政治学的旋转木马。现代西方的"文学批评家"感到可以自由自在地评论任何东西。他是一个后哲学文化的全能知识分子的雏形,是一个放弃了对(大写的)哲学的要求的哲学家。他迅速地从海明威过渡到普罗斯特、到马克思、到福柯、到道格拉斯到现在东南亚的状况、到甘地、到福克莱斯。他是一个爱用名人来抬高自己的人,用上面这样一些人名来表示各类描述、符号系统和观察方式。他的专业是理解宏伟图景之间、以及想弄清事物如何关联的各种努力之间的相似和差别。他是一个告诉你事物相互关联的各种方式本身如何相互关联的人。但是由于他不能告诉你事物关联的所有可能的方式本身如何关联,由于他没有那种超历史的阿基米德点,他是注定要变得过时的。再也没有人像上辈的知识沙皇那么过时了,因为他重新描述了所有旧描述,而对这些旧描述,部分由于他的重新描述,没有人再想听到什么东西了。

斯诺"文学文化"的这样一些居民的最高希望是,在思想中把握其时代。在柏拉图主义者和实证主义者看来,他们的生活是不值得过的,因为它背后没有任何永恒的东西。相反,实证主义者和柏拉图主义者希望在后面保留真实的命题,即曾经一劳永逸地被表明是真的命题,它是人类代代相传的遗产。历史主义则强调用来表达所谓不朽真理的词汇的可朽性。它所造成的担心和怀疑使黑格尔(和近来的库恩与福柯)在(大写的)哲学家看来,特别是在斯诺"科学文化"的代言人看来,成了可疑人物。[1][确实,黑格尔本人也有(大写的)哲学因素,但他提出的

---

① 斯诺在其《两种文化和科学革命》(剑桥,1959年)一书中说明的文学文化和科学文化之间的对立,在我看来,具有比他所想到的更深刻和更重要的意义。这个对立与那些自认为陷于时间的牢笼、成为一个持续对话中一瞬间的人与那些希望从牛顿的海滩拾得一块卵石来加固一个持存结构的人之间的对立(转下页注)

理性的时间化,就单个来说,是达到实用主义对(大写的)哲学之怀疑的最重要一步。]

在可朽的词汇与不朽的命题之间的对立表现为:一方面是文学文化所特有的、在各种词汇之间的非结论性的比较和对照(每个人都想扬弃其他人表达每件事情的每个方式);另一方面是数学、库恩所谓的常规科学和(至少是在低级法院中的)法律所特有的程序即严格的证明。在词汇之间的比较和对照通常会产生一个新的综合词汇,严格的论证则导致命题的一致。在那些倾向于科学或(大写的)哲学的人看来,有关文学知识分子的最令人恼怒的事情,是他们不能从事这样的证明,不能在什么可以算是解决了争端、什么是各方都必须祈求的标准等问题上达成一致。在一个后哲学文化中,人们不会感到有这样的恼怒。在这样一种文化中,人们将像实用主义者那样看待标准,即看作是为了某个特别的功用主义目的而构造的暂时支点。在实用主义看来,一个标准(从公理中得来的东西、指针所指向的东西、法律所规定的东西)之所以是一个标准,是因为需要某些特定的社会实践来封住研究的道路、阻止解释的回归,以便做好某件事情。[1] 因此,严格证明,

---

(接上页注)是一个巧合。这不是一个由学习物理学的文学批评家或阅读文学四重奏的物理学家正在解决的问题。早在柏拉图时代,这个问题就已提出了。而在当时,物理学还没有发明,诗歌和哲学刚刚起步。(我认为,那些认为"不只有两个而有许多文化"、并据此批评斯诺的人,有时没理解斯诺的意思。如果一个人需要在他谈论的两种文化之间作简洁两分,那么只要问任何东欧的书报检查官,到底哪些西方的书可以进口。他所划的界线将像历史、哲学这两个领域的界线一样是交叉的,但将始终把物理学包括在里面,而把高级趣味的小说排除在外。不能进口的书将是那些有可能为自我描述提供新词汇的书。

① 当然,有许多标准与文化各部分之间的划分相交叉,例如,逻辑规律、一个著名的说谎者的报告不能成为一个证据的原则,等等。但正如由支轴、螺丝和杠杆构成的系统之有特殊作用并不是因为其对任何其他机器有作用一样,上述这些标准之有特别的权威也不是因为其有普遍性。

即为求标准、中止点的一致而采取的做法，同封锁研究道路一样，都不是普遍值得期望的。[①]这是某种如果你能得到它很容易得到的东西。如果你所追求的目的可以事先很清楚地说明（如想弄清一种酶的作用方式、或想防止街上的暴力，或想证明定理），那么你就能够达到这个目标。如果它们不能得到清楚的说明（例如在对一个正义社会的追求中，对一个道德两难的解决中，对表示终于关怀的符号的选择中，对"后现代主义"感受性的追求中），那么，你可能就无法达到它、而且也不应当试图达到它。如果你感兴趣的是（小写的）哲学，那么你就肯定不会达到它，因为使描述事物的不同词汇相互区别的东西之一，就是描述事物的目的。哲学家不会事先不加证明地假定在不同描述之间的问题。想使哲学成为（大写的）哲学的主张，就是想使它成为对最终的词汇的寻求，似乎我们可以事先知道这种最终词汇是所有可以提出来替代它的其他词汇的共同核心和真理。这是一种实用主义者认为应当加以抑制而一个后哲学文化可以成功地加以抑制的主张。

人们认为不可能有这样一种文化的最重要理由是，把所有标准都看作不过是暂时支撑点、是由一个共同体为促进其研究而构造的，会使人在道德上丢脸。假定苏格拉底是错的，假定我们还从未看到过（大写的）真理，因而我们可以凭直觉知道，即

---

① 皮尔士说，"理性的第一原则"是"不要封住研究的道路"（《论文集》，卷1，第135页）。但他并不是说，我们始终应当去走我们看到的每一条道路。这一点，在他对作为"伦理的自我控制"推论的"逻辑的自我控制"的强调中（同上书，第606页），可以看得很清楚。他通过其"理性规则"中所表示的与其通过语言的无处不在性表示的是同一个意思：我们决不应认为，解释的回归可以一劳永逸地停止，而要认识到，在使一切东西重新成为问题的地方，可能始终有一套词汇，一系列描述。认为服从标准本身是一个好事就好像说自我控制本身是一个好事一样，它将是一种哲学的清教主义。

使我们下次看到了(大写的)真理我们也认不出它。这就是说,当秘密警察来的时候,当虐待者侵犯无辜者时,我们就不能对他们说类似这样的话:“你们正在背叛你们自己内心的某些东西。虽然你体现了一个会永存的极权主义社会的规矩,还是有某些在这些规矩以外的东西会谴责你。”我们很难持有这样的想法。我们同样很难持有萨特的下列看法:

> 明天,在我死后,某些人可能决定建立法西斯主义,而其他人可能很胆小、很可怜,让他们为所欲为。这时,法西斯主义将是人的真理,而这样我们就会更糟糕得多。事实上,事情是完全由人决定的。[①]

这番严重的话引出了把杜威与福柯、詹姆斯与尼采连接在一起的一种看法:除了我们自己放在那里的东西以外,在我们内部没有更深刻的东西;除了我们在建立一个规矩过程中建立的标准以外,没有任何别的标准;除了祈求这样的标准的合理性准则以外,没有任何其他准则;除了服从我们自己约定的证明以外,没有任何严格证明。

因此,在一个后哲学文化中,人们感到自己是孤独的,有限的,与某种超越的东西失去了任何联系的。根据实用主义者的说明,实证主义在发展这样一个文化方面,或用萨特的话来说,在不依赖上帝方面,只是走了一半。因为在其科学的观念中(和在其“科学哲学”观念中),他们仍保留了一个神。在他们那里,文化中科学这个部分使我们可以接触到某种不是我们自己的东西,可以使我们发现与任何描述无关的赤裸裸的真理本身。

---

① 萨特:《存在主义是一种人道主义》(巴黎,1946 年),第 53—54 页。

因此实证主义文化不停地摇摆着，一会儿认为，“价值”是纯粹相对的（或“情感的”或“主观的”），一会儿又认为，用科学方法来解决政治和道德选择问题就是解决了我们所有的问题。相反，实用主义并不想把科学作为代替上帝的偶像。它认为科学只是一种文学，或者反过来说，认为文学艺术具有与科学研究同样的地位。因此，它并不认为伦理学比科学理论较为相对，较为主观，也并不需要变得“科学”。物理学是试图对付宇宙的不同部分的一种方法，伦理学则试图应付其他部分的问题。数学有助于物理学，文学艺术有助于伦理学。其中有些研究产生的是命题，有些是叙说，有些是图画。关于断定什么样的命题、看什么样的图画和倾听、评论以及重述什么样叙说的问题，也就是什么东西能够帮助我们达到我们所期望（或应当期望）的东西的全部问题。

因此，关于实用主义的真理观（即认为这不是一个有益论题的观点）本身是否真的问题，也就是关于一个后哲学文化是否是值得一试的问题。这不是关于“真”一词的意义问题，不是关于一个恰当的语言哲学的要求问题，不是关于“世界是否独立于我们的心灵存在”的问题，也不是关于实用主义的口号是否包容了我们文化自觉的问题。实用主义者与其对手之间的争执也没有办法根据双方都同意的标准来解决。这是那些把一切东西一次拍卖（在这里，试图发现对感觉材料或对被认为是解决了问题的东西的意见一致，是没有意思的）的问题之一。但这个问题的混乱性不是我们将它置之一边的理由。在宗教与非宗教主义之间的问题不见得好些，但当初对这个问题的解决还是非常重要。

如果我提供的对当代哲学情况的说明是正确的，那么，关于实用主义真理的问题，就是自黑格尔以来所有重要的文化发展

都一直想放在我们面前的问题。但同它的先驱者一样,它并不企望通过对事物实际状况的突然发现而得到解决。如果历史使我们有闲暇决定这样的问题,它只能通过不同自我形象之间慢慢的、痛苦的选择得到解决。

2

哲学作为科学、作为隐喻和作为政治*

在本世纪，对于我们与西方哲学传统的关系问题，有三种回答，与关于哲学思辨的目的之三种看法正相适应。它们是胡塞尔（或科学主义）的回答，海德格尔（或诗意）的回答和实用主义（或政治）的回答。第一种回答我们最熟悉，它为胡塞尔及其实证主义对手所共有。根据这种观点，哲学以科学为样板，而离艺术和政治则较远。

海德格尔和实用主义的回答反对这种大家熟悉的"科学主义"回答。海德格尔从科学家转向诗人。只有哲学思想家能与诗人站在同等水平上。伟大思想家的成就，同伟大诗人的成就一样，很少与数理科学和管理技术有关。与此相反，像杜威这样的实用主义者，则从理论科学家转向工程师和社会工作者，即转向那些力图使人更舒服、更安全、并把科学和哲学作为达到这个目的之工具的人。海德格尔主义者认为，我们要重新利用哲学传统，把它看作是一系列诗意的成就，是思想家的产物，因为思想家"除了为一个存在物在其存在的历史上所是的东西发现一些语词外，没有任何别的选择"[1]。实用主义者则认为，我们要利用传统，就像我们利用一套工具一样。其中有些工具，即那些

---

* 本章是首次发表。——编译者

① 海德格尔：《尼采》，第4卷（纽约，1982年），第7页。

“概念的工具”,包括那些一直名不符实的工具,将表明不再有用因而可以抛弃。还有一些可加改造。有时候可能有必要当场发明新工具。胡塞尔“相信可以把哲学看作是一个任务,就是说,可以有一种普遍的知识”①。海德格尔把胡塞尔的这种想法看作是对哲学传统之伟大性的科学主义的、数学化的误解,而实用主义者则把它看作是一种情感上的思乡病,一种想让已经不再有任何实际用途的口号和策略长盛不衰的企图。

实用主义和尼采都建议我们放弃那种普遍的、非历史的、作为基础的哲学知识的理想。胡塞尔把这种建议看作是“发生于上个世纪之交的、对科学总体估价的灾难性变化”的最后阶段。②他认为:

> 现代人的整个世界观,在 19 世纪后半叶,听任实证科学的支配并被其产生的“繁荣”模糊了视线。

这转而又使人们“对真正的极为重要的人性问题漠不关心”③。

胡塞尔把传统的理性主义和经验主义者的怀疑主义看作是一个“客观主义”硬币的两面。④他力图把这两个方面都置于其先验现象学的框架中。在有关经验主义和理性主义之区别的相对不重要性方面,在有关一种技术化的实用文化的危险性方面,海德格尔与胡塞尔是一致的。但海德格尔又把实用主义和先验现象学看作是“客观主义”传统的两个产物。他企图把实用主义对“精神性”的放弃,和胡塞尔对它的重认,一

---

① 胡塞尔:《欧洲科学的危机和先验现象学》(埃文斯顿,1970 年),第 17 页。

② 同上书,第 5 页。

③ 同上书,第 6 页。

④ 关于笛卡儿和霍布斯,同上书,第 83 页。

起置于他自己对“西方形而上学”的说明中。他与胡塞尔一样认为：

> 每一个独立的、想使自己摆脱所有先见的哲学家都必须有一种洞见：所有他认为理所当然的东西都是先见，而所有先见都是模糊不清的东西，来自传统的积淀……这一点甚至也适用于被称为“哲学”的伟大任务和理想。①

但海德格尔认为，在批评其前辈的自我理解方面，无论是胡塞尔还是实用主义者，都不够彻底。实用主义企图用培根对自然的最大控制的梦想来代替柏拉图—笛卡儿主义“普遍知识”的观念。海德格尔对此不以为然。胡塞尔想把伽利略的技术设想为以某种“先验的”东西为“基础”的。对此，他也同样嗤之以鼻。在海德格尔看来，无论是想把文化“奠基”于具体的人的需要还是“奠基”于先验的主体的计划，都不过是那些需要克服的“先见”的进一步表明。

尽管在估计本世纪的危险这点上，海德格尔与胡塞尔非常接近，但他的实际哲学学说却更接近于杜威。同胡塞尔一样，海德格尔认为，“欧洲的危机源于一种被误导的理性主义”②。但他认为对基础的需要本身就是这种被误导的理性主义的一个征兆。《存在与时间》一书充满了对为胡塞尔和笛卡儿所共有的学说的批判。在该书中，他把“客观科学知识”看作是“存在于世界”的一种次要的、派生的形式，源于对工具的使用。这与杜

---

① 胡塞尔：《欧洲科学的危机和先验现象学》，第72页。

② 同上书，第290页。

威的培根主义如出一辙。[①]海德格尔解决哲学假问题的方法是，把社会实践看作一种首要的、不容置疑的要素，而不是一种需要解释的东西。这种解决方法乃是布兰登所谓"社会的本体论优先性"的一个例证。[②]

海德格尔与实用主义一致的另一方面是，他们都完全不相信把胡塞尔与柏拉图、笛卡儿连接在一起的视觉隐喻。胡塞尔和卡尔纳普都具有传统的柏拉图主义的期望，即达到一个可以看到一切事物之间的相互联系的观点。对他们来说，哲学的目的就是要提出一种可以把文化的每一个方面都置于其中的形式框架。这两个人都是具有普特南所谓"上帝观点"的哲学家。对这样的、想对可能性领域有一种像上帝一样的把握的企图，即想为每一个可能出现的实际事件准备好一个框架的企图，海德格尔的形容词是"数学的"。他把"数学的"定义为："'关于'我们实际上已经知道的事物的。"[③]在海德格尔看来，对数学的东西的追求，对一种形式的非历史的框架的追求，乃是胡塞尔的现象学、卡尔纳普的实证主义和客观主义传统的暗藏的纽带。

杜威坚决主张理论要从属于实践，并认为哲学的任务就是要打破传统的框框。这种立场同样表达了对思辨的理想、对想获得一个为任何可能出现的事物准备先天位置的企图之不信

---

① 正如德莱弗斯和豪格尔表明的，胡塞尔对《存在与时间》的这个部分的反对表现在，他假定，对于现象学，zuhanden 同 vorhanden 是同样有利的东西，并假定，一个工具是某个同一的东西、是可以反复表明为同一的东西、因而是表现了一种普遍本质的东西。见德莱弗斯和豪格尔："胡塞尔和海德格尔：哲学的最后立场"，载《海德格尔和现代哲学》（纽黑文，1978 年），第 228—238 页（特别见第 233 页来自胡塞尔手稿的、标有"这与海德格尔相反"的话的引文）。

② 布兰登："海德格尔在《存在与时间》中的范畴"，载《一元论者》，卷 66（1983 年），第 389 页。

③ 海德格尔：《什么是事物》（南本德，1967 年），第 74 页。

任。尽管如此，海德格尔和杜威对哲学的看法还是很不相同。他们都反对基础主义和视觉隐喻，但却采取了非常不同的形式。下面，我想在两个方面讨论他们的三个差别：他们对隐喻和文字的相互关系的不同看法；以及他们对哲学与政治关系的不同态度。通过从杜威转向一个在我看来其著作是对实用主义立场的最新表达的哲学家戴维森，我想能够说明隐喻理论同对基础主义的批判有关。通过突出海德格尔把哲学等同于诗歌这一点，我想能够弄清在我所谓的对我们与哲学传统的关系问题的"政治性"回答与"诗意性"回答之间的区别。

在讨论隐喻问题时，让我先提出一个简单的教条主义主张：有三种方法可以使一种新的信念加到我们先前的信念上，从而迫使我们重新编织我们的信念和愿望之网。这三种方法即是知觉、推理和隐喻。知觉把一个新的信念强加于先前的信念系统，从而改变我们的信念。例如，如果我开门看见我的一个朋友在做惊人之举，我就必须消除某些关于他的旧信念，并重新考虑我对他的期望。推理改变我们的信念的途径是，它使我们认识到，我们先前的信念会使我们转向某种我们先前没有的信念，从而迫使我们做出决定是要改变这些先前的信念，还是探究这个新的信念的后果。例如，如果通过一系列像侦探小说一样的推理，我认识到，我现在的信念所包含的结论是，我的朋友是个谋杀犯，于是我将不得不或者设法改变这些信念，或者重新考虑我们的友谊。

知觉和推理都没有改变我们的语言和我们区分可能性领域的方法。它们所改变的是句子的真值，而不是其内容。如果谁假定知觉和推理应当是改变信念的唯一方法，那么他就是采取了一种海德格尔所谓的"数学的"态度。这是在假定，我们现在讲的语言仿佛就是仅存的语言，是我们将永远需要的仅有的语

言。与这样一种语言观相应的观念是,哲学的观点就是胡塞尔所说的,确定所有可能的逻辑空间,弄清我们对可能性领域的模糊理解。它支持了为胡塞尔的现象学和分析哲学所共有的一个主张:哲学工作在于澄清,在于耐心地弄清尚不清楚的东西。

与此相反,把隐喻看作信念的第三源泉,从而看作重织我们的信念和愿望网络的第三动力,就是认为语言、逻辑空间和可能性的领域是永远开放的。这就放弃了认为思想的目标就是要获得上帝的观点的观念。哲学传统之所以贬低隐喻是因为承认隐喻是真理的第三来源就会危及这样一种观点:哲学是一个在视觉中、在理论中、在对现存事物的沉思中达到顶点的过程。这样一种视觉隐喻与海德格尔所喜欢的听觉隐喻正好相反。后者作为隐喻是更好的隐喻,因为它们暗示,认识并非始终就是承认,获得真理并非始终就是把材料置于预设的框架中。可以说,隐喻乃是来自逻辑空间外面的声音,而不是填补这个空间的某一个部分的经验活动,也不是对这个空间结构的一种逻辑哲学的澄清。它是一个要求改变一个人的语言和生活的号召,而不是一个有关如何把它们系统化的纲领。

这样一种隐喻观要求我们要像戴维森那样,否认"一个隐喻除了其字面意义外还有另一种意思和意义"[①]的说法。戴维森认为,如果我们对"语言的隐喻用法"的解释是,除了许多"字面意义"外,还有许多"隐喻意义"已经现存于我们的语言中,那是要引起误解的。根据这样一种观点,隐喻不能扩展逻辑空间,因为学会语言就是知道了隐喻和事实的所有可能性。语言不能因发明了隐喻而被改变,因为隐喻的说法不是发明而是运用手边已有的工具。与此相反,戴维森的观点是,在意义(人们由于

① 戴维森:《真理与解释研究》(牛津,1984年),第246页。

注意到在他们所用的句子与其他句子之间的正常的因果联系而归于语词的性质）与用法之间具有严格的区别，而“隐喻只属于用法范围”。①

戴维森说，“大多数隐喻是假的”，但说大多数隐喻采取了表面看起来显然是假的句子的形式可能更好些。然而后来，同样这些句子可能被认为在字面意义上是真的。举一个很小的戴维森提及的例子，“以前……河流中瓶子并不像现在这样在字面意义上有口”②。再举一个稍微重要一点的例子。当第一次有人说“爱情是唯一的法律”或“地球围绕着太阳转”时，一般的反应会是，“你一定是在说隐喻。”可是一百年或一千年以后，这些句子可以候选成为字面真理了。在此期间，我们重新编织了自己的信念，给这些真理腾出地盘。这个过程与改变用于这些句子中的语词的意义以使句子变得字面上为真的过程是不可区分的。

请注意，我刚才提出的主张，即信念的大量变化与一个人语词意义的大量变化是不可区分的，是与我在上面置于括号中的对“意义”的定义一致的。这个意义定义概括了蒯因—戴维森的语言哲学。他们的研究使意义既不是柏拉图的本质，又不是胡塞尔的心智，而是习惯用法的模式，即塞拉斯所谓的“语言学角色”。因而它使卡尔纳普对意义“分析”的追求似乎成了一种令人误解的“形式的”和“先验的”方法，这一方法用于描述一个记录语言使用者的行为的计划。这种研究在作了细节上的修改

---

① 戴维森：《真理与解释研究》（牛津，1984 年），第 247 页。另见第 259 页：“任何关于隐喻意义和隐喻真理的理论都无助于说明隐喻是如何作用的。隐喻，同普通的句子一样，在大家熟悉的语言学轨道上起作用……把隐喻区分开来的不是意义而是用法。在这方面，它与断定、暗示、说谎、保证和批评等是一样的。”

② 同上书，第 252 页。

以后，对于胡塞尔想通过检查心智来为文化“奠基”的计划，也有同样的作用。更一般地说，它破坏了任何科学主义的哲学计划，任何依赖于非历史的、戴维森所谓的“模式和内容二元论”的计划。这种形式的二元论主张，哲学可以弄清一种模式，一种永恒的、中性的可能性母体，这种模式或母体存在于我们所有的研究和实践的背景中。

我在别的地方曾经认为，戴维森对这种区别的攻击是实用主义想与哲学传统决裂的最好的现代表述。① 这里我要证明，这种攻击与海德格尔对传统上想把世界“数学化”（在我上面提及的为海德格尔所特有的“数学的”一词的意义上）企图的攻击是相似的。认为隐喻的句子乃是语言的新用法（可能忽略和消除旧用法的用法）的先驱，也就是把隐喻看作是与知觉和推理同等的东西，而不是认为它只具有一种纯粹“启发的”或“装饰”的功能。② 更具体地说，它不是把真理看作某种已在我们之中的东西。相反，真理乃是某个特异的天才才能赋予我们的东西。这

① 见收于本译文集的“实用主义、戴维森和真理”，及《偶然、反讽与团结》（剑桥，1989）中的“语言的偶然性”。

② 但这并不是说，如果这指的是“告诉”我们什么东西，并回答先前提出的问题，它就有一种“认知的”功能。相反，它对认识的贡献在于，它为我们提供一个句子，而我们很想对这个句子作字面解释，其方法就是改变可以说是其周围的各种句子的真值，关于给隐喻以“认识内容”的企图，戴维森说道：

> 但事实上，隐喻有无限的东西需要我们注意，而且我们被迫加以注意的东西性质上是非命题的。当我们试图说一个隐喻所“指”的东西时，我们很快就发现，我们想提及的东西无穷无尽。（《真理与解释研究》，第263页）

接着他把隐喻与图画类比，并提出，“语词是企图换取一幅图画的错误通货”。认为隐喻在告诉我们什么东西，也就是认为图画或隐喻与一套句子是可以相互交换的，而不是认为它们（像惊人的知觉材料那样）提出一个挑战，以便（1）在熟悉的句子中重新分配真值和（2）发明新的不熟悉的句子。

样一种真理概念把听觉隐喻，即一个来自远方的声音，一个发自良心的呼喊，一个发自黑暗的语词，合理化了。

表述这一点的另一种方式，就是像戴维森那样认为，“非理性的东西”乃是理智进步的本质因素。在一篇有关弗洛伊德的论文中，戴维森注意到，“理性以外的心理原因”，即在决定我们的行为时具有作用、但并不进入我们声称是我们自己的信念和愿望网络的那些信念和愿望，不仅需要（像弗洛伊德的精神分析理论那样）用来说明异常行为，而且还需要用来说明我们在自我批评和自我改进方面的有益努力和偶然成功。①

戴维森在这篇论文中坚持认为，“超越了理性的心理原因”具有极其重要性，但它集中在人类个体的自我批评和自我改进上。我认为，他的论点对于文化的自我批评将会更明显、更合理。所谓“没有意思的”信念（即不能通过展示其与我们所相信的其他东西的一致性得到证明的信念）的“非理性地”潜入，不过是后来的思想史家们在回顾的时候看作“概念革命”的事件。或者更确切地说，它们是爆发概念革命火花的事件，表面上看起来似乎是由国内一些无名之辈提出的疯狂建议，使我们以为它们是光明的真理，是必定一直潜存于“人类理性”之中的真理。这些事件就是由海德格尔称为思想家的人所讲述的语词。从一种为海德格尔与戴维森所共有的观点来看，哲学传统乃是一系列企图，认为思想史是在表明一种“暗藏的理性”、它是由理性狡诈造成的。这里所谓的理性所指的，是某种一直存在于那里的东西，而不是仅仅在近来才被文字化了的隐喻。

有人认为，一直有一个非历史研究的课题，作为各时代哲学

---

① 戴维森：“非理性的悖论”，载《关于弗洛伊德的哲学论文》（剑桥，1982 年），第 305 页。

研究的对象，它或者叫“人类理性”，或者叫“合理性的结构”，或者叫“语言的本质”，但海德格尔却要否定这一点。甚至早在其思想“转折”之前的20年代，海德格尔就驳斥胡塞尔对历史主义的批评。[①] 他说：

> 哲学中的构造必然地就是解构，就是说，是在一种对传统的历史重现过程中实现的对传统概念的解构……因为解构属于构造，本质上，哲学的认知，在某种意义上，同时也就是历史的认知。[②]

而到40年代，他得出的结论是，在《存在与时间》一书中，他的历史主义还不足于完成这种解构。在谈到这本早期的著作时，他指出，“这种解构，同‘现象学’和所有解释学的一先验的问题一样，都还没有根据存在的历史来考虑”[③]。海德格尔认为，哲学家们使用的“人类理性”、“合理性”和“健全的常识”就是对一种继承下来的语言的非自我意识的、非本真的、不加责问的使用。哲学并非只是在利用传统，并非单单是把真值分配给已经“出现”于语言中的某一句子范围。“因为所有重要的哲学上的追根究底必然都是不合时宜的……哲学之所以本质上是不合时宜的，是因为它是极少一些绝对不能在当时找到一个直接回答的事情之一。”[④]

我们可以把在当下找不到答案的东西等同于一种隐喻，因

---

① 例如在《作为严格科学的哲学》中。

② 海德格尔：《现象学的基本问题》（布卢明顿，1982年），第23页。

③ 海德格尔：《哲学的终结》（纽约，1973年），第15页。我要感谢德莱弗斯提醒我注意这段话。

④ 海德格尔：《形而上学导论》（纽黑文，1959年），第8页。

为隐喻表面上看起来是一句不着边际的假话，但后来表明是海德格尔所谓的“存在的一个语词”，一个在其中能听到“存在的号召”的语词。根据这样一种等同，我们来考虑一下海德格尔用来描述“哲学任务”的两个含蓄句子：

> 哲学的最高事业就是保存超越的存在物用来表达自己的最基本语词的力量，并不使普通的知性把它们降到不可理解的程度，因为非理智归根到底乃是假问题的根源。①

> 哲学的本真任务就是对历史的超越存在物提出挑战，因而归根结底也就是要对纯粹的存在即存在本身提出挑战。②

这些句子就表达了我所谓的海德格尔对我们与传统的关系问题的“诗意”的回答。在他看来，哲学思考的目标，就是要提醒我们，我们现在使用的语言不是“人类理性”的语言，而是历史上过去的思想家们的创造，从而使我们摆脱这种语言的束缚。那些思想家就是存在的诗人，就是“存在的诗人”的誊抄者。③目前，哲学的唯一目标，就是提醒我们有这样一些思想家，并在他们的隐喻降低为字面真理之前，在语词的这些新颖用法成为通俗用法之前，使我们可以感受到这些隐喻的力量——不是要完善我们的愿望和信念网络，而是要使之变得更困难，不是要重

---

① 海德格尔：《存在与时间》（纽约，1962 年），第 262 页。

② 海德格尔：《形而上学导论》，第 11 页。

③ 引自海德格尔：《诗歌，语言，思想》（纽约，1971 年），第 4 页：“对于神，我们是太迟了，而对于存在，我们则是太早了。存在的诗，一开始就是人。”

织这样的网络,而是要提醒我们注意其历史偶然性。海德格尔认为,把真值重新分配给现存于我们仓库中的句子,对我们的时代毫无益处。但他也并不寄希望于一个新的先知时代,仿佛在这个时代中所说的一些新的语词能够以一种出人意料的方式扩大我们的语词仓库。他完全可能会说,无法为"超越的存在物在过去用来表达自己的最基本语词"恢复意义作准备,这样的希望是不可能实现的。我们与传统的关系必须是重新听到不再能够听到的东西,而不是去说还没有说过的东西。

为了理解在海德格尔对我们与传统关系的"诗意的"观点与我想归于美国实用主义的"政治的"观点之间的区别,我们考虑一下海德格尔和卡尔纳普共同在"假"问题与"真"问题之间所作的区别。实用主义者和卡尔纳普一样认为,假问题就是不值得讨论的问题,因为如詹姆斯所说,它所导致的是"没有区别"的区别。它纯粹是一个"语词上的问题",就是说,对这样的问题的解决不会改变我们其他的信念。这与海德格尔自己的意思很相近。可以表明这一点的一个事实是,海德格尔用作假问题的一些例子("他人之心"、"外部世界")与卡尔纳普是一样的。

但也有一个重要的区别。卡尔纳普和实用主义把传统哲学看作是假科学,海德格尔则认为它是陈腐的诗歌,它非常陈腐,以至成了无意识的自我模仿。就是说,他把哲学传统的假问题看作是在毫无意义地重新确定陈腐的状况。在反对这样的假问题时,他并不是说,我们考虑这样的问题,与考虑由科学家解决的真正的(技术性的)问题不一样,对我们没有实际好处,而是说,它们贬低了被称为"哲学"的东西。他抱怨,这种本来应该是使任何东西在其中变得更困难的东西变成了一个容易的游戏,以至每个傻瓜都会玩。像胡塞尔和卡尔纳普这样的科学主义哲学家建议,哲学家应该像工程师那样合作,他们应当把需要

做的事情划分成一小块一小块,并分配给一个队伍中的每一个成员作“语言学分析”或“现象学描述”。对这样的建议,海德格尔也是嗤之以鼻的。

实用主义者承认海德格尔的说法:伟大的思想家是最乖僻的。他们是像黑格尔和维特根斯坦这样的人,其隐喻没有出处,但其光芒却照亮了新的道路。海德格尔认为探索这样的人们新近建议的道路是纯粹机械的,是平庸之辈的事情,而实用主义者则认为这样的探索乃是哲学家的工作。他认为思想家应服务于共同体,而思想家的思想如没有使共同体的信念网络得到重新编织就没有用处。这种重新编织,通过逐渐的文字化,可以同化思想家所提供的隐喻。新的、生动活泼的隐喻所能有的最确当的荣誉就是尽快使之成为死的隐喻,就是迅速地使它们成为社会进步的工具。哲学家思想的光辉之处,并不在于它一开始使任何事情变得更困难(虽然这是毫无疑问的),而在于归根到底它使事情对人们来说变得更容易。

由于像海德格尔一样反对科学主义,实用主义者也拒绝科学主义的这样一个主张:某个新的隐喻,某个新的哲学观念,可以揭示永恒的、中性的研究母体,它现在只需要系统的梯队工作加以填补。共同体信念网络的重新编织不是系统地完成的。它不是一个研究项目,不是填补海德格尔所谓的略图的工作。[①]它好比哪里痒,搔哪里,而且只搔那里。但海德格尔把这种搔痒、这种通过把新的隐喻编进我们共同的信念和愿望网络的工作而使文化从过时的语汇中得到的解放,看作是一个陈腐化的过程,而实用主义者则认为这是伟大的哲学家所能作出的唯一

---

① 见海德格尔:“世界图画的时代”,载《讲演和论文集》(内斯克,1954 年),第 71 页。

确当的贡献。不对自己的工作作这样一种利用,伟大的哲学家就失去了任何社会角色和政治功能。实用主义者和海德格尔都一致认为,诗人和思想家(在海德格尔所特指的“精英”的意义上)乃是社会世界的未被承认的立法者,但海德格尔认为社会世界是为诗人和思想家而存在的,而实用主义者则认为相反:诗人和思想家为社会世界而存在。杜威和黑格尔一样认为,人类个体的伟大之处在于其对社会自由的贡献而这里的社会自由概念直接继承于法国革命。

因此在对待哲学传统的态度问题上,海德格尔和实用主义者的重要区别源于其对待近代政治史的态度问题的区别。实用主义同黑格尔主义一样,其基本动机就是我在别处论证过的,要继承浪漫主义的传统,反对启蒙运动把自然科学定为一尊。[①]一旦(持存于杜威和黑格尔那里并模糊了其更基本的浪漫主义倾向的)科学主义修辞被清除一净,无论黑格尔主义还是实用主义,都可以看作是在努力扫清地基,以建立一种法国革命所冀望的社会,即一种每个人的潜能都能得到充分发挥的社会。根据我在本文中的看法,这等于就是希望,每一个新的隐喻都有机会自我牺牲,即有机会通过被文字化为语言而成为死的隐喻。更具体地说,这等于是希望杜威称为“约定的外壳”的东西将变得尽可能的表面化,而把社会整合起来的社会凝聚剂,即我们用来表达我们共有信念和希望的语言,将尽可能变得灵活。

如果我们认为,尽管有胡塞尔、本达和当代批评政治自由主义的社会共有主义者的担心,一个民主社会的运作无须得到认

---

① 根据使杜威着迷的“科学主义”修辞,这个主张可能看起来是悖论的。我在“19 世纪的唯心主义和20 世纪的文本主义”(载《实用主义的后果》)、“没有方法的实用主义”(载《悉尼·胡克:科学和自由的哲学家》,布法罗,1983 年)和“对斯利珀和伊德尔的回答”(载《皮尔士协会会报》,1985 年)等文章中试图捍卫这个观点。

为它有“确当的哲学基础”或认为它“奠基”于“人类理性”的思想的重新保证，那么，我们就只能有这种希望。根据这种观点，一个自由民主的最确当基础就是，它的公民都坚信，如果每一个新的隐喻都得到重视，如果没有一个信念或愿望被尊崇以至任何危及它的隐喻必然被拒绝，那么，对每一个人来说，事情就会变得更好。这样一种确信也就等于拒绝了认为我们西方民主社会事先就知道我们需要什么的主张，即拒绝了认为我们对我们的社会计划所具有的不只是一个试验性的可加修改的蓝图的主张。在这些社会中，知识分子的任务之一，就是帮助他们的公民伙伴抱定我们还没有一种确当的语言的想法去生活，并使他们放弃认为在我们外面存在着某个我们应当“与之适应”的东西的想法。这就是说，我们要力图避免科学主义的宣言，因为它不假思索地假定了，我们现在对社会的本质或善的本质已经有了一个牢固的把握。它也就是承认，我们用来表达我们共有确信和希望的语词是注定要被废弃的，我们将始终需要新的隐喻，新的逻辑空间，新的行话，将永远不存在一个思想的最终休息点，也没有一个作为严格科学的社会哲学。

在这样勾画实用主义观点的过程中，大家可以看到，我是在力图把像“清除”、“开放”、“本真”和“历史的超越性存在物”这样一些海德格尔的术语用于非海德格尔的目的。我想把它们套到海德格尔本人反对的政治运动上面。在海德格尔看来，无论是自由民主的政治生活，还是极权主义国家的政治生活，都是与在他看来已成为现时代本质的“技术狂热”一致的。两种政治生活的区别微乎其微。与此相反，我认为，我们要把民主—极权的问题看作是一个最基本的理智问题。我们要抛弃为海德格尔、阿道诺和一些当代马克思主义作者所共有的一个观念：存在着一个同时包含了资产阶级民主和极权主义的被称为“现代

性”的现象,并认为我们可以对这种现象获得一个哲学的把握,而在这种把握中,在上述两种政治生活形式之间的区别便得到了扬弃。

说明这个问题的一种方法是,虽然海德格尔是一个偶然的纳粹主义者,[①]杜威却本质上是一个社会民主主义者。如果离开了社会民主主义政治,我们就无从理解杜威的思想。[②]他的实用主义企图帮助达到最大多数人的最大幸福,其方法就是加速替代那些阻碍这种幸福的语言、习惯和制度。海德格尔认为我们现在对这些企图可以不屑一顾了。他认为尼采使我们看到:

> 形而上学是历史的开放空间,在这里,超感觉的世界、理念、上帝、道德律、理性的权威、进步、最大多数人的幸福、文化、文明等,注定要痛失其建设性的力量而变得空无所有。[③]

---

① 我承认费赫尔的这个看法:海德格尔从早期开始就怀疑民主和韦伯描述的“不再着迷”的世界。事实上,他的思想本质上是反民主的。但许多对民主和现代性持怀疑态度的德国人没有成为纳粹主义者。海德格尔之所以成为纳粹主义者是因为:较之有这类怀疑的德国知识分子,海德格尔属于一个更无情的机会主义者和一个政治上无知的人。尽管在我看来,海德格尔的哲学并没有什么特别的极权主义的隐义,它确实假定了,想为饥饿者提供食物和缩短工作日等等的努力与哲学没有什么关系。对于海德格尔来说,基督教纯粹是柏拉图主义的一种退化形式;从异教的道德意识向基督教的道德意识的变化没有得到注意。对蒂利希(一个社会民主主义思想家,却仍能利用许多海德格尔的思想和术语)来说最为重要的基督教的“社会福音”方面,在海德格尔看来却毫无意义。

② 关于杜威对社会民主主义思想的贡献的说明,见克洛彭伯格:《不确定的胜利:欧美思想中的社会民主和进步论,1870—1920》(纽约,1986 年)。有关我的实用主义和政治自由主义的关系的尖锐评论,见诺里斯:《学科的竞争:解构以后的哲学和理论》(伦敦,1985 年)的第 6 章“哲学作为一种叙说:罗蒂论后现代自由主义文化”。

③ 海德格尔:《有关技术的问题和其他论文》(纽约,1977 年),第 65 页。

但在杜威看来,“进步、最大多数人的幸福、文化和文明”与“超感觉世界、理念、上帝、道德律和理性的权威”乃是两码事。后者是实用主义者们再也找不到任何用途的死隐喻,而前者则仍有其作用。实用主义者并不主张,有一个论证可以证明后者而驳倒前者。他还不那么科学主义,因而并不认为存在着一个中立的哲学观点,可以为这样一种论证提供前提。他只是站在民主共同体的立场上,并研究对过去和现在的思想家们的一种理解,可以为这样一种共同体做些什么。

海德格尔认为,以一种非归纳的、没有时代错误的方式去聆听这些思想家的话,可以使我们有能力辨别我们现在在什么地方(用海德格尔的话说,存在现在在什么地方)。实用主义者也同意这一点,但他们对这些思想家的理解不一样。实用主义者对他们的理解,就好像青年黑格尔对他们的理解一样,仿佛是要我们走向更大的人类自由,而不是走向技术的狂热,因为在技术狂热的时代,“人类的创造性最后都变成了商业计划”[①]。同胡塞尔和海德格尔(甚至霍克海默尔和阿道诺)一样,实用主义者也认为,科学技术的时代可能会导致一个开放和自由在其中合理地失去其存在的时代。但他们的回答是,它也可能导致一个民主共同体在其中成为科学理性的主人而不是仆人的时代。

以上,我概述了我所认为的近来在元哲学问题上的根本分歧。我认为有两条基本的分界线,一条是在为胡塞尔和实证主义所共有的科学主义之间,一条是在对这种科学主义的两种反抗之间。第一种反抗是海德格尔的反抗,其核心就是明确地、不容置疑地抛弃法国革命,抛弃认为包括哲学在内的一切东西都是最大多数人获得最大幸福的工具的看法。而第二种反抗,即

① 海德格尔:《有关技术的问题和其他论文》,第64页。

杜威的反抗，对这一事业和看法的态度是同样的明确和不容置疑的接受。

最后，我要把这些区别置于哲学专业的、即作为一种制度的哲学的现时状况中。我们可以从内部来观察这种状况，并把注意力集中在这个专业内部的各个竞争着的哲学派别的关系上。我们也可以从外面来观察这个状况，并把焦点放在这个专业与文化的其他方面的关系上。

我们先从内部观察。很清楚，事实上是有两个制度而不是一个制度。分析哲学完全封锁了与非分析哲学的联系，活跃在它自己的世界上。为胡塞尔和卡尔纳普共有的对哲学的科学主义态度还有着生命力，形成了分析哲学家工作的明确前提。即使现在分析哲学自称是后实证主义的，为胡塞尔、罗素、卡尔纳普和赖尔所共有的、认为哲学"分析"和"描述"某种非历史形式结构的主张却依旧存在。但是对这种主张没有什么明确的元哲学的捍卫和发展。分析哲学家们对确定或捍卫自己工作的前提没有太大的兴趣。事实上，在今天，在分析哲学与非分析哲学之间的区别，同在那些对自己的工作做历史的-元哲学的反思不感兴趣的哲学家与对此感兴趣的哲学家之间的区别，已经完全重合了。

与这种兴趣上的区别相类似的，是在理解习惯上的区别，哲学准则上的区别。如果包括在一个人的准则中的重要人物有贝克莱、休谟、穆勒和弗雷格，那么这个人对元哲学大概就无甚兴趣。而如果这些重要人物有黑格尔、尼采和海德格尔，那么他们大概就会有兴趣，当然这种元哲学不是以胡塞尔和罗素的方法论的形式出现的，而是以把哲学家的工作置于文化的历史发展中的一种历史叙说的方式出现的。

许多分析哲学家不假思索地认为，像休谟和弗雷格这样的

人把确定这个学科的深刻的核心问题分离了出来。他们觉得无须过多构造和研究历史的叙说,就好像物理学生无须多学习物理学史一样。但这个学派中的某些不是这么自鸣得意的成员,如科拉·戴蒙德,普特南,内格尔和卡维尔,与这个分析准则的联系就不那么明确,而与历史叙说的区别也不那么明显。例如,内格尔认为,大家熟悉的教科书"哲学问题"——他自己要想处理的问题——具有理智童年的特征。但他又认为,"一个想跨越这个童年阶段的文化是不可能长大的"①。他警告要提防"像实证主义和实用主义这样的保证使我们可以越过旧战场的泄了气的元哲学理论"②。在内格尔看来,"哲学不能缩居于被压抑了的野心中。它所追求的是永恒的、非地域性的真理,尽管我们知道这不是我们现在就想要获得的东西"③。

与此相反,在非分析哲学这边,认识到我们现在不想获得这种真理正是我们抛弃这个古老野心的一个理由。因为把非分析哲学家(即拒绝元哲学上的科学主义的哲学家)联合起来的心照不宣的前提就是认为内格尔下面的观点是错误的:

> ……哲学不像一种特殊的语言。它的源泉是前语言的,而且通常是前文化的,而它的最困难的任务之一就是要用语言明确无误地表达那些尚未确定的但可以直觉地感到的问题。④

根据这种非分析哲学的解释,理智不成熟的标志正是像内

---

① 内格尔:《没有来源的观点》(纽约,1985 年),第 12 页。
② 同上书,第 11 页。
③ 同上书,第 10 页。
④ 同上书,第 11 页。

格尔做出的那种对哲学的非历史性说明,这种说明只是在最近的二百年才失去其控制。根据这种解释,哲学很像一种“特定的语言”,而且认为一个特定的哲学准则已经把“通常是前文化的”问题孤立起来了的说法,不过是经验主义“给予物的神话”的最近翻版而已。因此这些哲学家力图把分析学者的准则及其问题表置于历史中,而不是认为它们与某种非历史的东西,某种属于种的本质的东西有关。在这一哲学准则中,黑格尔、尼采和海德格尔之所以成为如此的庞然大物,就在于他们专于给敌对准则“定位”作叙说。

在这两套元哲学前提之间没有什么共同基础,因而在他们各自的倡导者之间也就不大可能有什么争论。结果是,哲学专业分成了两个互不相关的制度化了的传统。如果说分析哲学还能注意到其对手,那它只是把其对手看作是唯心主义的一个审美主义的和历史主义的翻版。[①] 与此相反,“大陆”传统认为,“分析”传统从历史逃入教条主义的破烂不堪的实在论,但对它也没有多加注意。

由于双方都并不认为哲学有其独特方法,所以双方都并不想提供一种罗素和胡塞尔曾经沉迷于其中的广博的元哲学自我描述。但是,他们之间的重要区别仍可以用我在胡塞尔与海德格尔及杜威之间作出区别的方式来理解:他们的区别是在哲学是否有一个前语言学主题的问题上,因而也是在是否有一个给

---

① 例如,内格尔认为,那些接受其他准则的人与实在的联系不如接受他的准则的人那么密切,因此在相信“存在的东西及其存在方式不可能超过我们原则上可以想象的范围”的意义上,他们是“唯心主义者”(《没有来源的观点》,第 9 页)。他们“对实在及其对人类理解的任何特定形式的独立性的感觉不够健全”(同上书,第 5 页)。内格尔对待实用主义的态度与海德格尔在其“关于人道主义的信”中采取的对待他所谓的“人道主义”的态度类似。

定的哲学语汇可以或不可以与之相适应的非历史实在的问题上。分析传统认为，隐喻背离了实在，而非分析传统则认为，隐喻是摆脱认为有这样一个实在的幻觉的途径。我的感觉是，这两个传统将永远并存下去。我看不到任何妥协的可能性，而且我想最有可能的情况是，各自越来越忽视对方的存在。到时人们会发觉，这两个不同的制度具有同一个名称纯粹是一个奇怪的历史巧合。①

那么哲学专业在整个文化中的地位如何呢？对那些自认为是准科学家的哲学家来说，这不是个重要的问题。分析哲学对其他学科没有太大影响，而且无论是这些学科的行家，还是一般的知识分子，对此也没有什么兴趣。但分析哲学家并不因此而沮丧。根据其科学主义的元哲学，很自然，分析哲学家只满足于解决哲学问题，而对这些问题的源泉及其解决的后果毫不关心。②

与此相反，非分析哲学家特别反对把哲学看作是或仅仅是一门学科，仅仅是又一门科学的想法。他们喜欢使自己的工作

---

① 偶然地，鉴于两个不能交流的学科同时拥有同一个名称，某个大学会建立另一个哲学系。这通常会产生混乱，因为“哲学”仍是一个可尊敬的词，两个系对对方使用这个名称都会不满。最后，某个天才出来彻底解决这个语词问题，其方法是为这两种哲学系想出恰当的名称，使他们像今天的古典系与现代文学系那样能够和平共存（有时人们忘记了，古典学者曾经强烈反对建立现代文学系。在他们看来，把近来的小说放进学位课程表乃是大学的一个退化）。

② 有一些例外。以“应用伦理学”为专业的分析哲学家们曾不时地主张，分析哲学的有些专门技术对解决像堕胎、职业歧视、裁军之类的两难政策问题有用。但是我们很难把那些为讨论这些问题的哲学家们运用的、而通常不为上个世纪讨论这些问题的人（像穆勒这样的哲学家和像麦考利这样的非哲学家）运用的、或通常并不为今天就这些问题写作的非哲学家运用的技术分离出来。关于“分析技术”的观念，在我看来，是较早时代一种特别的“哲学分析方法”的残余。分析哲学家有关当今政策两难的作品确实常常写得很好，但认为他们的工作是一种特别的专业能力的产物却是没有意义的。

一方面与文学有关，另一方面又与政治有关，或与两者都有关系。就其成功地使自己的工作与文学有关而言，他们不再属于一个独立的制度。他们不过是偶然熟悉某个文字传统（一个始于柏拉图经过黑格尔一直到现在的传统）的著作家。因此在对萨特的哲学著作、批判论文和文学故事的研究之间作制度上的划分，是没有什么意义的。担心尼采应被看作是德国文学史上的一个人物（如在海德格尔把他放到哲学阵营之前他一直被认为是这样一个人物），还是哲学史上的一个人物，也同样没有意义。任何喜欢德里达在其《明信片》一书中对苏格拉底的讨论的人，也会同样喜欢瓦莱里在其《尤裴里诺斯》和尼采在其《悲剧的诞生》中对苏格拉底的讨论，而不大可能知道或关心这三个人中只有一个人有资格成为哲学教授。

但当他们想使非分析哲学与政治发生关系时，事情就变得较为复杂和成问题了。因为除了某些例外，支配着非分析哲学的是海德格尔而不是杜威的对近代世界的看法，是对这个世界状况的失望而不是一种社会希望。由于摆脱不了“激进批评”的观念，这个传统的典型成员在面向政治时，很少具有一种改革的、实用的精神，而是处于深刻的悲观主义或革命的愤怒情绪之中。除了像哈贝马斯这样一些哲学家以外，“大陆”哲学家都看不到社会民主政治与哲学思考之间的关系。[①]因此这种哲学传统与之相关的唯一一种政治不是幸存的民主国家的实际政治讨论，而是令人想起30年代一种假政治，一种持续的、对与实践没

① 尽管在我看来，哈贝马斯的思想中有科学主义的不幸残余，他在当代哲学家中是与杜威最类似的，不仅是在学说上，而且是在对待其社会的态度上，在其对其时代的日常的、真正的政治争论中所起的作用上。同杜威一样，支配着哈贝马斯思想的，也是“哪一种哲学词汇和态度能最好地为人类自由服务”的问题，也不是对当代技术化的工业世界的失望，而是相反，确信其能够持续地自我改进。

有任何明显联系的理论的自我纠正。①

作为杜威主义的社会民主主义者，哲学家可以同诗人、剧作家、经济学家和工程师一样在政治上发挥作用。这些不同专业的成员可以在特定时候对特定项目提供零星的忠告而为改革主义的社会民主政治服务。但这种零星的政治功用并不是马克思主义者、后马克思主义的激进主义者和新保守主义者要求于哲学家的那种全面的功用。后者把政治理论和哲学看作是基础的，因为他们认为它深入到了当代现象后面的实在。与此相反，在杜威主义者看来，有关的“实在”，即人类的受苦受难，在前两个世纪为实现法国革命理想所做的努力过程中，已经非常显而易见了。杜威主义者沮丧地承认，始终有新的苦难（如为整个妇女阶级所忍受的苦难）有待揭露。他们认为，在揭露这些苦难时，哲学的作用是与文学和社会科学的作用相关的。但是他们认为，现代民主社会已经为不断地揭露这种苦难和不公正而组织起来了，因此我们所需要的不是“激进的批判”，而是对细节的注意。因此他们认为哲学家的任务不是要揭露这个社会的虚假和腐败的基础，而是要让这个社会的好的方面与坏的方面进行较量。

在我看来，坚持站在“激进批判”观念的左翼立场，乃是科学主义哲学观的不幸遗产。无论是想深入到现象背后的实在的观念，还是要为政治寻找理论基础的想法，都与我刚才论证的为海德格尔和杜威所共有的语言和探究观不相吻合。因为它们都假定，有朝一日，我们将深入到一切可能的语言和知识之真实、自然和非历史的母体。马克思尽管主张实践的优先性，却也坚

① 这在美国和英国特别明显，因为在这里，人们通常认为，在新海德格尔主义的哲学思想与左派政治之间存在着自然的亲近性。

持这两个观念,而在列宁和斯大林把马克思主义变成了一个国家信仰以后,这两个观念更在马克思主义中占据了支配地位。但我们却没有理由要并不实践这个信仰的人去接受这种观念。

我想从我刚才叙述的故事中得出的一个教训是,我们应当彻底拒绝元哲学的科学主义。这就是说,我们应当让在那些认为当代民主社会无望的人和那些认为这是我们的唯一希望的人之间的争论,根据这些社会现在所面临的实际问题来展开。如果我关于海德格尔和杜威在拒绝科学主义方式上的差别是政治的差别、而不是方法论和形而上学的差别的看法是正确的,那么我想我们最好是明确地、而不是用哲学的伊索寓言来讨论政治问题。

如果我们真的这样做了,那么我想我们就可以认识到,理论反思对于我们现时的问题可能没有多大助益。因为一旦我们批判了所有自欺欺人的诡辩,揭露了所有的"虚假意识",我们的努力的结果就是发现,我们所处的正是我们的祖辈猜想我们可能会处于的境地:在那些大权在握的人(在今天就是得克萨斯、科威特、墨西哥的石油大王,莫斯科、布加勒斯特的立法者和印度尼西亚、智利的将军们)与那些因没有政权而挨饿和担惊受怕的人之间进行着权力斗争,无论是20世纪的马克思主义,还是分析哲学,还是后尼采的"大陆"哲学,都未能说明这场斗争。我们都未能提出一些比在世纪之交为杜威和韦伯所具有的更好的施行政治的概念工具。

社会民主政治的词汇,即由杜威和韦伯帮助构造起来的词汇,也许无须哲学家们再作精雕细琢了(虽然经济学家、社会学家和历史学家做了某些有用的更新工作)。不存在为这个词汇不能描述而为某个更"激进"的隐喻可以描述的有关经济压迫、阶级斗争和现代技术的事实。对于为本世纪末所特有的恐惧,

如随时可能发生的核灾难,永远存在的吸毒成瘾的美国下层黑人,大多数第三世界国家的富人和军人对政府的牢牢控制,苏联军队对三分之一的欧洲国家的牢牢控制,所有这些,用近来的哲学词汇不见得就比用我们祖辈所用的词汇描述得好些。迄今为止,还没有一个人能利用新的概念源泉来提出消除其中任何一种恐惧的计划。我们本世纪的哲学未能扩大我们的政治想象力。这倒不是因为哲学教授们麻木不仁或胆小怕事或不负责任,而是因为人类所处的境况完全不听人的指挥。

杜威是幸运的。他这一代也许是最后一代能对未来充满信心的,这是一个人类无须像过去那样要用宗教的或科学的神话便能实现自己命运的未来,是一个人类自由受托于连做梦也没有想到的隐喻、有待诞生的词汇的未来。随着本世纪的越来越黑暗,我们发现越来越难于想象我们可以走出我们现在的陷阱而进入这样一个未来。但杜威也是对的。如果我们还有勇气抛弃科学主义的哲学模式,而又不像海德格尔那样重新陷于对一种神圣性的期望,那么不管这个时代多么黑暗,我们就不会像我们的前辈求救于牧师那样求救于哲学家。相反,我们将求救于诗人和工程师,他们是能为获得最大多数人的最大幸福提供崭新计划的人。

3

自然科学是否具有自然性*

3.1 导　　言

以前,在哲学内部发展一个叫作“科学哲学”的二级学科的主要理由之一,是人们相信,“科学”(或至少“自然科学”)命名了一种自然性,一个文化的领域。把这种性、领域区分开来的是其以下两个特征的一个或两个:一种特别的方法,或一种与实在的特别的关系。对这个信念的一个自然扩展,是隐含在卡尔纳普的工作中、而由蒯因揭明的这样一个进一步的看法:“科学哲学足以称得上是哲学”。正如柏拉图满足于把现象世界留给现象学家一样,许多逻辑经验主义者也或明或暗地满足于对文化的其他领域不加干涉。在他们看来,一旦分界工作完成,一旦科学的独特性格得到精确描述,对人类的其他活动就无须多说了。因为既然人是理性动物而科学又是合理性的顶点,科学就是模范的人类活动。而对文化的其他部分还需要说的一点点,就是殷切期望其中有些领域(例如哲学)本身可能会变得较“科学”些。[1]

---

* 本章选自《建构和制约》(圣母大学出版社)。——编译者

[1] 有时这仅仅指,文化的其余部分应该列举为经验科学家特有的道德德性:开放、好奇、灵活和对待任何事物的经验态度。有时它是指文化的其余部分应当接受某种被称为“科学方法”的东西。前者是令人振奋的、有用的,而后者,特别是在社会科学家中,会导致可笑的、无益的自我批评的痛苦。我在“没有方法的实用主义”一文中讨论了科学崇拜的这两个方面之间的联系。

但是,亨普尔和其他一些人表明,分界并不像它一开始所表明的那么容易。蒯因的"两个教条"和维特根斯坦的《哲学研究》使纽拉特的整体论恢复了生气,从而又使它变得越来越有道理,而这又进一步粉碎了想把"科学方法"孤立起来的企图,因为它粉碎了想把科学理论与世界之间的各种各样的联系孤立起来的企图。有些哲学家步亨普尔的后尘,既抛弃了"怎样为科学和形而上学划界"的问题,又抛弃了形而上学本身。这些哲学家转而企图构造一种确证的逻辑,而不那么关心对这样的逻辑的运用是否能区分科学与非科学。但其他一些哲学家却跟着蒯因,重新陷入了教条的形而上学,并宣布物理科学的词汇"描述了实在的真实的终极结构"。有意思的是,在人们可以根据他的论证大意得出经验研究的单位是"整个文化"时,蒯因的结论是"经验研究的单位是整个科学"。蒯因和许多其他整体主义者坚信,科学与非科学的区分在具有哲学意义的地方把文化切开了。

这一主张的现实意义就是,不再满足于一种区分科学与非科学的完全培根主义的标准。根据麦考利和杜威共同对培根的(熟悉的、如果是辉格党式的)解释,培根主义者称一种文化成就为科学的条件是,他们可以看到,到这个时候,我们有了某些技术的进步,我们预测和控制的能力有所提高。(这就是为什么培根主义者在"亚里士多德主义的科学"一词上含糊其辞的原因。)

如果人们对关于科学方法和科学与实在关系的传统哲学研究有所怀疑,那么实用主义关于科学就是给我们上述这种特别能力的观点就会受到欢迎。因为它使我们避免了像"什么是古生物学和粒子物理学所共有的方法"或"哪一种与实在的联系是为拓扑学和昆虫学所共有的"这样一些很难回答的问题,而

同时说明,为什么我们仍然用“科学”这个词来包括这四门学科。这同一个观点也使我们把像“社会学是一门科学吗”(或“社会科学可以像自然科学一样科学吗”)这样的问题看作是经验的(实际上是社会学的)问题,是关于社会科学家的工作所有的或可能会有的一些用法的问题。当然,这种培根主义定义“科学”的方法并不比预测和控制的观念来得明确。但尽管有这种模糊性,它也许是最经常地为大学教务长、官僚、慈善基金会的经理人和普通大众所使用的。

在40年代,亨普尔和蒯因开始对逻辑经验主义的基本假定提出责问。自那时以来,在对科学是否是一个自然的种类的问题上,有两个进一步的阶段。第一阶段集中在方法的观念上,并围绕库恩和法伊尔阿本德的工作进行。第二个阶段是我们现在所面临的,集中在科学与实在的关系上,并围绕着模糊的“科学实在论”这个词进行。

库恩和法伊尔阿本德认为,有些科学理论和其先前的理论是不可比的。围绕这个主张,那些想拯救一个区分科学与非科学的非实用主义标准的哲学家们提出了异议。库恩的大多数读者都乐于承认,在有些文化领域如艺术和政治中,各种词汇、论说和福柯的认识都是相互替代的。而且他们也乐于假定,在这种领域中,不存在一个可以翻译所有这样的词汇的作为核心的元词汇。但关于这也适用于自然科学的说法却遭到他们的反对。像谢夫勒、牛顿和斯密斯这样的批评库恩的人认为,库恩是对“科学合理性”发生了怀疑。他们赞同拉卡托斯,认为库恩是在把科学归结为“暴民心理学”。

但是,虽然这些批评者可能不愿明确地说政治和艺术是“暴民心理学”的问题,他们的立场却隐含了这一点。有人坚持认为,在艺术的、政治的和科学的革命之间存在着方法论区别。

他们特别采取了一种强烈的、标准的理性观。根据这种观点,理性就是遵循明确的原则的问题。这样,不管愿意不愿意,他们发现自己在责问文化的其余方面的"合理性"。与此相反,库恩的捍卫者则特别地要在社会学意义上(根据在说服与强制之间的区别)的而不是方法论意义上(根据在具有还是缺乏明确的标准之间的区别)的理性与非理性之间作出划分。

一种强烈地批判库恩的观点是,不可通约性似乎包含了不可讨论性。而一种强烈地捍卫库恩的观点则是,在亨普尔对证实主义、蒯因对事实—语言的区分进行了批判以后,没有一个人可以通过说明通约何以可能来回答库恩的挑战。所以围绕库恩的争辩久拖不决,双方均偏离了对方。

这些争辩现在似乎在走向结束。因为双方开始都同意,不可翻译性并非就是不可学习性,而可学性就是为使讨论成为可能所要求的一切。库恩的大多数批评者承认,不存在可以用来为理论选择构造规则系统(这些规则系统可能是实际上对实践科学家有用的东西,而不是后事实的构造)的非历史词汇。而他的大多数捍卫者则承认,旧理论和新理论都是"关于同一个世界的"。因此不再有什么东西可以让他们继续争论了。这种妥协的结果是,想避免一种纯粹是实用主义的和培根主义的对"科学"一词的定义的企图,已经从科学的合理性问题转向了其与世界的联系的问题,即从方法转向了形而上学。这种注意力的转向导致了有关"科学实在论"的三个不同问题的讨论。

首先,有一个关于"不同世界"的话题。这个问题仍被人公开地讨论着,因为有些固执的库恩主义者主张,从字面意义上,亚里士多德和伽利略"生活在不同的世界上"。这些顽固分子有助于那些坚持普特南以前关于只有因果指称理论能使我们避免相对主义观点的顽固分子。这两类顽固分子在跳法恩所谓的

"优美的形而上学双人舞"。其次,还有一个话题是关于工具主义的,即关于电子是否实在地存在(这里的"实在地"一词是在桌子不容争辩地是"实在地"存在的意义上使用的)的话题。在"对 X 的信念"与"对 X 概念的启发性使用"之间的区别,早已被像内格尔和摩根贝瑟这样的杜威主义者作为字面的、并不造成任何区别的区别抛弃了,但近来又因达米特、范弗拉森和其他一些人而得到了重生。第三是由威廉勇敢而又清楚地提出的一个主张,认为把科学与非科学区分开来的是这样一个事实:虽然非科学,例如艺术和政治,可能很对不起柏拉图而获得"知识"的地位并达到持久的一致,它还是与科学不同,因为它并不是受世界本身存在方式的"指导"而达到这样的一致的。

让我称第一个论题(即关于多个世界的论题)为"实在论与相对论"。而第二个试题,即由范弗拉森拯救的论题,我称为"实在论与工具论",第三个即由威廉讨论的论题,我要称之为"实在论与实用主义"。正如麦克马林注意到的,"反实在论"一词所覆盖的领地太广。因此我们必须小心地区分那些自称为"实在论者"的人所不喜欢的不同观点。我们还必须像法恩那样注意到,达米特的"反实在论"一词是想不经证明地讨论实用主义所提出的问题:像"被世界确定为真"、"实际的事实"和"本体论状况"这样一些概念究竟应该使用呢还是应该加以抛弃?例如,法恩就想找到一个超越实在论和反实在论的立场。[1]

由于我同法恩的目标相同,[2]我这篇论文主要讨论在实在论和实用主义之间的争论,并把这个争论看作是关于威廉用来

---

① 见法恩:"自然的本体论态度",载《科学实在论》(伯克利,1984 年),第 83—107 页。

② 见我的"超越实在论和反实在论",载《当今语言哲学的位置》(维也纳,1986 年)。

陈述他那种实在论观念是否有用的问题的争论。我认为这个争论所反映的是一个更深刻的争论:我们是否还应当坚持把科学看作是自然性的而坚持不回到培根—杜威对这个问题的观点上来? 我要表明,三种现在用来维护相反观点的观念是相当可疑的,从而实际上是维护着培根—杜威的观点。这三个观点是:1、为顽固的库恩主义关于"多个世界"的主张所必不可少的"世界使句子为真"的观念;2、为实在论和工具论之争所必不可少的关于"诱骗方法"的观念;3、威廉关于"指导"着科学家的工作并使他们的观点趋向一致的世界的观念。我将比较简单和武断地论述前两个观念,然后集中讨论第三个观念。

3.2 实在论与相对论

为了看清上述第一个观念即关于使信念为真的世界观念的作用,我们来考虑下面的推论:

(1) 没有办法把亚里士多德词汇中的有关部分翻译成伽利略词汇中的有关部分,虽然各自可以学习对方的词汇。

(2) 因此没法根据用伽利略的词汇构成的信念来驳斥亚里士多德的观点,或者相反。

(3) 这样亚里士多德的观点和伽利略的观点都必须看成是真的,因此,"真"一词的用法必定是相对于词汇的。

(4) 世界使信念为真。

(5) 但同一个世界不可能使亚里士多德和伽利略都为真,因此必定是不同的世界使它们为真。

我们可以以两种方式反驳到(5)的推论,即或者责问从(2)到(3)这一步,或者否定(4)。我想同时进行的这两种方式的反驳,都根据戴维森关于"真"并不指称论说与世界之间的关系,

或更一般地说，关于不应当分析或定义“真”一词的学说。[1]我想把这种学说与我在别处称为“种族中心论”[2]的东西结合起来。种族中心论认为，我们自己现在的信念是我们用来决定怎样使用“真”这个词的信念，即使我们不能根据这些信念来定义“真”。这样，我们可以接受(2)，但要否定(3)，因为亚里士多德或伽利略各自观点的内在一致性，还不足于把他们的观点说成是真的，只有与我们的观点的一致才可以被说成是真。我们这样达到的一个观点就把“真”一词(通过使之与普特南所谓的“上帝的观点”分离)平凡化了，但不是把它(通过根据某种特别的概念模式对它进行定义)相对化了。[3]

这一立场的一个后果是，我们不能根据戴维森称之为“模式—内容”的方式来考虑探究与世界的关系。而另一个结果是，如戴维森所说：

> 所有的证据就是使我们的句子或理论为真的东西。但是，没有任何东西使句子或理论为真：经验、表面摩擦和世界都不能使一个句子为真。[4]

换言之，在搭斯基真值句子的两个方面之间的等价与连接句子和非句子的因果关系并不平行，为了反驳相对论，这种对(4)的否定比对(3)的否定更为重要。因为它触及到了本质的问题，即没有办法把真实的句子区分为表达事实问题的与并不表达事

---

① 见戴维森：“真理与认识的融贯论”，载《康德还是黑格尔》(斯图加特，1983年)，第423—438页。见第425页。

② 见我的“亲和性还是客观性”，载《后分析哲学》(纽约，1985年)，第3—19页。

③ 关于这个问题，详见本书第9章“实用主义、戴维森和真理”。

④ 戴维森：《真理与解释理论研究》(牛津，1984年)，第194页。

实问题的，从而更没有办法把它们区分为表达关于一个世界的事实的与表达关于另一个世界的事实的。

戴维森认为，“真”一词之所以不与“为我们的理智之光证明为合理”同义，不是因为它与“为世界之光证明为合理”同义，而是因为它不与任何东西同义。以这样一种方式把“真”这个词平凡化，在我看来，对于同时扬弃顽固的库恩主义者的“不同世界”命题和顽固的普特南主义者关于只有非意向的指称理论可以避免相对论的主张，是个最好办法。① 根据戴维森的这种观点，任何人迄今所用的任何句子都将指称我们现在相信其存在的那个世界（如由电子等构成的世界）。但这个主张并不像普特南所一度以为的是一种新的、克里普克主义的指称理论的有争议的结果。这是一个很平常的主张，正如认为在我们能把亚里士多德或伽利略说的话看成“真”之前，他们两个人都必须面临我们现时信念法庭的主张是平常的主张一样。

这就是我想就实在论与相对论之说要讲的一切。在我看来，相对论（不管是表现为“多种真理”还是表现为“多个世界”的相对论）只能出现在像柏拉图和达米特这样一些人心里，这些人事先就相信，我们的有些真实信念相对于世界的关系同我们其他的真实信念相对于世界的关系不同。因此我倾向于认为，库恩本人是无意识地与这样一个差别相关的，虽然他的《科学革命的结构》做了很大努力摧毁柏拉图在知识与意见之间的区别。如果我们放弃这样的区分而接受蒯因的整体论，我们就不会力图使“科学的整体”从“文化的整体”中区分开来了，而将把我们所有的信念和愿望看作是同一个蒯因式的网络的一部

① 后一个观点得到了保存，例如在博伊德的“科学实在论的现状”中，载《科学实在论》，第41—82页。见第62页。

分。对不起蒯因的是,这样的网络将不会划分成描述实在的真实结构的部分和并不描述这样的结构的部分。因为把蒯因贯彻到底就要走向戴维森:拒绝把心或语言与世界的其余部分的关系看成是模式与内容的关系。

3.3 实在论与工具论

我现在同样简要地讨论实在论与工具论的问题。我不想涉及我们是否能在可观察的东西与不可观察的东西之间作一有意义区分的问题。相反,我想集中讨论麦克马林的有关实用主义与工具主义关系的某些问题。麦克马林在评论普特南和我本人的工作时所指出的:

> 回想一下,科学实在论学说的原初动机不是一个刚愎的哲学家想探究不可知的东西,或者想表明只有科学家的实体才是"真正实在的东西"。这是对虚构论和工具论的挑战的一个响应,因为这样的理论在科学史上反复断言,科学家的实体是虚构的,在我们说椅子和金鱼存在的日常意义上,这样的实体并不存在。那么罗蒂是怎样回答这个问题的呢?他能提供一个证明吗?如他能,那将是一个赞成科学实在论的论证。它也可能是(在我看来)向他认为我们应当超越的"老式"哲学的回归。①

① 麦克马林:"科学实在论一例",载《科学实在论》,第8—40页。见第24—25页。

我对麦克马林问题的回答是，我们实用主义者在把自己与工具主义区分开来时，不是驳斥它们的答案，而是驳斥它们的问题。除非一个人关心真正实在的东西，除非一个人全盘接受了柏拉图的主张：确定度，或对于我们的信念体系而言的核心度，与实在具有不同的关系，否则他就不知道"存在的日常意义"是什么。毕竟需要做出大量的文化移入工作，才能把握像"数字，或正义，或上帝是否像金鱼存在的意义上存在"这样的问题的意义。在我们能让学生恰当地讨论这样的问题之前，我们必须灌输一种为哲学所特有的对"存在"一词的用法，根据这种用法，存在是与"本体论地位"可以互换的。我并不认为，这样的用法是可教的，除非一个教师至少暗示一个使人厌恶的等级，一个分界线，一个在第一性质与第二性质之间的区分，一个在规范的标记与非规范的标记之间的区分，或诸如此类的东西。我们实用主义者认为，一旦我们不再认真地对待这样的等级，我们就会把工具主义看作是后期柏拉图主义的一个古怪形式。

因此我认为，我们实用主义需要的反驳工具主义的唯一论证已经由麦克马林本人提出了，因为他说："实在论的主张是，科学家在发现世界的结构，而这样的结构并不要求可在宏观世界的范畴里被想象。"[①]但这不是回到老式的哲学，而且实际上也不是一个"论证"。这种努力只是想把举证的责任转到工具论者一边，即问他们：为什么你们认为金鱼具有而电子没有的特征比金鱼具有而桌子缺乏的特征更重要？

一个流行的工具论者对这个问题的回答是："因为我是一个经验论者。"但这只是使问题朝后退了一步。我们戴维森主义者想知道，为什么工具论者认为，有些信念（例如关于金鱼的

① 麦克马林："科学实在论一例"，第14页。

信念)是由经验造成为真的?这个问题可以一分为二:1、为什么他认为这些信念是由什么东西造成为真的?2、为什么他认为在“人类感官产物”意义上的经验对某些信念有、而对其他信念没有特别的作用?前一个较为一般的问题,我要留待讨论威廉的时候再说。但我要对第二个问题作一迅速而简单的回答:工具主义者这样认为,是因为他认为有一种叫做“诱骗”的、与现代科学紧密相连的方法,它的结果与“感官的证据”是相反的。

许多我最敬慕的科学哲学家,包括麦克马林、塞拉斯和法恩,在鼓励工具论者的这个信念上,都是有过错的。例如,麦克马林在我上引的那篇文章的一开始就说:

> 伽利略证明,要说明大家熟悉的满月表面的明暗度,最好假定月亮具有像地球上的山和海那样的东西。这时,他是在使用一种联合的推论和说明方式,这对于自然科学完全不是新的东西,但从此之后却被看作是科学说明的核心。[1]

这里,麦克马林支持和赞成的一个观点是,科学说明是一种独特的说明,科学由于其运用一种特别的推论而与非科学区分开来。人们猜想,他可能同意格利穆的看法,认为科学哲学的主要动机就是要提供格利穆所谓的“一个可能的、精确的科学推理和证明的理论,这个理论将从关于基因、范围、领域和过失的争论的细节中抽象出一般的模式”[2]。

法恩的著作给人的一个印象是,好像我们都已经知道了什

① 麦克马林:“科学实在论一例”,第8页。

② 格利穆:“说明和实在论”,载《科学实在论》,第173—192页。见第173页。

么是某种叫作“诱骗”的推论。博伊德说,法恩指责实在论者在说明科学的成功时使用一种诱骗的论证来证明实在的本性。这里,我认为,博伊德正确地陈述了法恩反对科学实在论的论证。博伊德的结论是,法恩是未经证明地假定了反对工具论的问题。因为工具论者不能确定,用博伊德的话说,“诱骗是不是一种在认识论上合理的推论原则,特别是在我们现在的讨论中,当假定的说明涉及到不可观察的机制的作用时。”①

似乎可以肯定地说,几乎每一个想解决而不是消解实在论与工具论问题的人都假定了,我们可以发现某种像“推论原则”这样的东西,这种原则可以称为“诱骗的”原则,它在现代科学中比在(例如)荷马的神学和先验哲学中更为流行。我自己的、严格的外行的猜测则是,任何作为“科学说明核心”的“推论原则”,最后将表明实际上对文化的每一个其他领域都是核心的。具体地说,假定你用不能看到的东西来说明你所能看到的东西,同后设证明一样,决不是为通常被称为科学的活动所特有的。以前 50 年想给格利穆以他所需要的东西的种种努力表明,我们将找不到任何既满足格利穆的要求又为传统所谓的科学所特有的东西。

3.4 实在论与实用主义

以这样一个独断的主张,我从实在论与工具论的问题进入我的主要论题:实在论与实用主义。缺乏一种为科学特有的方法,不仅使工具论者很难回答关于为什么可观察和不可观察的区别变得重要的问题,而且使实在论者很难认为实在论可以“说明科学的成功”。其理由还是,由于不能把一种特别的科学

① 博伊德:“科学实在论的现状”,第 66 页。

方法独立出来,被解释物的性质就变得不明确了。因为实在论者必须主张,“科学”是具有自然性的。

对他们来说,(例如)用基本粒子的存在来说明以关于基本粒子的信念为基础的技术的成功是不够的。因为他们知道,这样的说明太无足轻重了。它不过是指出,我们这样描述我们的成功的活动,是因为我们主张我们所主张的理论。对现时成功的这样一种说明,同我们的前辈对过去成功的说明一样,是空洞无物的。(我们为什么能如此精确地预见月食?因为托勒密的《天文学》精确地描述了天体。为什么世界的三分之一是共产主义?因为历史实际上是阶级斗争的历史。)

要超越这样的空洞性,实在论者在说明被称为科学的东西时,必须根据所谓的“科学研究与实在的关系”,即为其他人类活动并不拥有的关系。因此,他要着手自己的工作,他就必须具有某种现成的独立的科学性的标准,而不只是它与实在的联系。他要主张,“因为实际上有基本粒子”是对国际商用机器公司的成功的最好说明的一部分,而“因为历史实际上是阶级斗争的历史”不是对克格勃成功的最好说明的一部分。因此他必须寻找基本粒子理论的某个特征,以便说明基本粒子理论是科学的一个例子,而马克思主义的理论则不是。很难想象,除了方法论的特征以外,它还能是别的什么东西。

博伊德指出了这一点。在我看来,他似乎没有意识到,他想将其实在论同伴推入其中的水是多么的烫。他说:

> 如果任何学派的哲学家只是断言,科学方法在工具的意义上(对于现在这个问题,就是在理论的意义上)是可靠的,而不能说明什么样的方法是有关的方法,那么他们的主张是没有什么意思的……而且,把任

> 何可以在科学家的实践中辨认出来的规则作为“科学方法”加以提倡，也是没有意义的。如果要正确地陈述可靠性命题，我们就必须辨认出那些有助于其工具的可靠性的科学实践的特征。①

这一点补充了莱文的另一个观点。莱文注意到，任何想通过其真理说明科学理论成功的实在论者，最好回答这样的问题：“哪一种机制是真理？”②如果实在论者想作任何不属于那种“静止式”的说明，他们就必须描述两部分机制，并表明它们是怎样相互关联的。他们必将分离出某些并不为文化的其他部门共有的导致可靠性的方法，并进而分离出与这些方法相一致的世界的某些特征。可以说，他们需要两套可以完全独立描述的齿轮，而且它们的构造应显示得清清楚楚，使我们可以看到它们究竟是怎样相互齿合的。

为了说明关于实在论与实用主义问题的现代讨论离提供这样详细描述的努力还有多远，让我们看一下威廉斯对自己这样一个主张的辩护：“在科学的（与伦理学相反的）研究中，理想上应该存在一个对答案的聚合，这里对这种聚合的最好说明所涉及的观念是，这个答案表明了事物的存在方式。”③

戴维森主义的反对意见是，像“事物的存在方式”或“世

---

① 博伊德：“科学实在论的现状”，第70页。博伊德继续指出：“正如人们在考察想说明心理学的科学基础会是什么样子的种种努力（行为主义的、还原主义的和功能主义的）时会看到的，有一个重要的理智问题。”我同意这是重要的，但我不能理解博伊德的例子。这是因为我看不出在（例如）斯金纳与乔姆斯基、福多尔与其对手之间的争论同科学性问题有任何关系。

② 莱文：“什么样的说明是真理？”，载《科学实在论》，第124—139页。见第126页。

③ 威廉斯：《伦理学与哲学的限度》（马萨诸塞剑桥，1985年），第136页。

界”（和更不容置疑的，定义为“与世界的符合”的“真理”）这样的观念不能说明任何东西，因为每一个这样的观念都是“关于某个完全没有得到特别说明而且也不可能得到特别说明的东西的空洞的观念”。[1] 对此，威廉斯提供了一个回答。他的回答在于表明，我们可以形成“一个绝对的实在观念”，把它看作是“可能为任何研究者（即使与我们很不相同）达到的观念”[2]。他认为，我们现在的科学理论告诉我们，“绿的概念（毫无疑问地）和草的概念（可能地）不是可以为每一个有能力的世界的观察者所得到的，因此不可能称为绝对的概念。”他继续指出：

> （与前面提出的那些空洞的或正在消失的“世界”的观念相反的）绝对概念的实质在于认为，它可以并非空洞地说明它自己以及出于各种不同视角的对世界的看法是如何可能的。[3]

要说明一套信念何以可能是一个高度先验的任务，与只是说明何以这些信念而不是别的信念是实际的信念不同。思想史，包括科学史，提供了后一种说明。对威廉斯来说，这种说明还不够好。因为他认为，这种说明还停留在“透视的”水平上。在这个水平上，各种信念和愿望，随着时间的推移，相互替代、相互作用。这样一种对信念的聚合的说明，在威廉斯看来，不可能是“最好的说明”。最好的说明据说能够给我们以莱文所需要

---

① 威廉斯：《伦理学与哲学的限度》（马萨诸塞剑桥，1985 年），第 138 页。

② 同上书，第 139 页。

③ 同上书。

的那种东西，即一种机械的而非意想的说明。用威廉斯的话来说，它能够表明“聚合是怎样受到事物的实际存在方式指导的”，[①]能够说明这种“指导”的详情细节，这与对伊斯兰教成功的神学说明不能详细说明真主的意志活动不同。

威廉斯并不试图说明这样的详情细节，而只满足于这样的主张：这样一种说明原则上是可能的，而且这样的说明一旦实现，就构成了对科学成功的“最好说明”。他对科学-伦理区别的态度和他对依据信念和愿望作出说明的反对，与哈曼和内格尔走的路是一致的。我们来看下面这段内格尔曾赞许地援引过的哈曼的话：

> 观察在科学中起着一种似乎在伦理学中没有的作用。其区别在于，你需要对某些物理事实作出假设，以说明支持某个科学理论的观察的出现，但你似乎无须对道德事实作出假定，以说明所谓的道德观察的出现……在道德问题上，似乎你只需要对作道德观察的人的心理或道德感受性作出假定。[②]

在我看来，我们可以只根据他们各自的“心理和感受性”来说明由道德学家和科学家作出的观察，即无须推论而获得的信念。对道德学家和科学家，我们都可以根据其成长过程说明他们以特定句子对特定刺激——由中性的心理学描述的刺激——作出反应的倾向。科学家被程序化了，使他们对某些视网膜类

---

① 威廉斯：《伦理学与哲学的限度》，第136页。

② 哈曼：《道德的性质》（纽约，1977年），第6页。见内格尔《没有来源的观点》第145页关于这段话的讨论。

型的反应是“这里有中微子”，正如道德学家被程序化了从而对其他一些模式的反应是“这在道德上是可鄙的”。我们会很自然地假定，对一个给定人类有机体如何被程序化、以致用给定的词汇作出非推论报告的说明，将包含大概九分的思想史和一分的心理-生理学。这对科学家和道德学家是同样适用的。

但对于威廉斯、哈曼和内格尔来说，这样的说明不是“最好的说明”。最好的说明将以某种方式消除思想史的部分，而只用“非透视”的术语。这些哲学家在这样的代替中看到的一个好处、他们心照不宣地使用的“最好说明”的一个标准可能是，这样一种说明能够告诉我们思想史所不能告诉我们的东西，即世界是怎样使我们获得我们现在使用的词汇的。而且，它会提供赫西(在我看来正确地)认为的我们不想获得的东西：一种包含了概念和信念之聚合的“聚合感”。[①]科学史只是告诉我们，有一天牛顿有了个巧主意，即引力，但对于引力怎样使牛顿获得关于“引力”的概念，或更一般地说，对于世界怎样指导我们聚合在“绝对的”而不只是“透视的”术语上，则保持沉默。据说最好的说明能够填补这个空白。它对引力、原子、量子等等将作的说明相当于人们认为心理-生理学对“绿”所作的说明，即说明在一个非透视的描述下，宇宙是怎样使自己在这种描述和透视的描述中得到描述的。

但科学是否能对“绿”，更不用说“引力”，做到这一点，还并不清楚。要记住，我们的问题是人类概念的最初获得，而不是其从老年人向年轻人的传授。对于某人第一次使用大致上与“绿”一致的词时所发生的事情，我们是否有一点点的概念？我们甚至是否知道，我们在要求说明一个概念加到一个概念仓库

① 赫西：《科学哲学中的革命与重建》(布路明顿，1980年)，第x—xi页。

中去、或一个隐喻加到一种语言中去时,我们到底是在寻找什么? 一旦我们放弃了给予物的神话,放弃了如吉奇所指出的洛克的这个观念:在发明“绿”这个词的时候,我们只是在把心理的东西翻译成英语,那么,我们似乎就茫然不知所措了。

对于这样一种说明可能是的样子,我所能想象的最接近的是,描述一个突然使用新词或旧词新用的天才的头脑中所发生的情况,从而使赫西所谓的“对被说明领域的隐喻描述”①成为可能。假设未来的心理-生理学告诉我们,语言创新者的头脑在适当的时候以适当的方式被中微子击中。当某些使用语言的有机体的头脑在一定条件下被中微子击中时,这些有机体就会脱口说出包含像“绿”这样的术语或像“恩惠”或“引力”这样隐喻的句子。这时,有些术语和隐喻可能被有机的语言贵族挑选出来,加以传播。其中那些或者与世界本身相适合或者与我们人类的特定需要相适合的术语和隐喻(分别是“非透视的”和“透视的”术语和隐喻)就生存下来了。他们将被文字化并在语言中占有一席之地。

假定有了这样的说明,我们所需要的一切,就是区分这些新概念中哪些是透视的哪些是绝对的方法。为做到这一点,我们可以提醒自己,我们需要哪一种来描述概念之获得。确定无疑的是,正如威廉斯所猜想的,我们需要的是“中微子”,而不是“绿”。但这点幻想使我们转了一个很小的圈子。我们必须事先知道,对概念形成的说明可能发生在什么样的一种论说中。假定我们现在的科学理论是正确的,我们所能想的最好的论说是神经生理学的论说。因此我们事先知道,绿,或上帝的恩惠,

① 赫西:《科学哲学中的革命与重建》,第111页。见我的“不熟悉的声音:赫西和戴维森论隐喻”,载《亚里士多德学会会报》,卷61(1987年),第283—296页。

或阶级斗争,都不会出现于对我们获得的“绿” 或“恩惠”或“阶级斗争”这样的词的说明中。这不是关于世界怎样指导我们的经验发现。它不过是一种用作规范概念的物理主义,是我们今天对我们以后如何说明那些我们现在实际上不知道怎样说明的东西的各种猜测的后果。但为什么我们要说,一套可能有助于我们去做我们现在不知道怎么做的事情的术语就是“绝对的”实在观的最好候选者?

最后这个问题引出了一个更根本的问题:对于预见和控制而言如此特别的东西是什么?为什么我们应当认为为此目的提供的说明是“最好”的说明?为什么我们应当认为使这些特别的人类目的的获得成为可能的工具,较之使美或正义的获得成为可能的工具,不那么“纯粹”是人类的?在促进预见和控制与成为“非透视”或“独立于心灵”之间的关系是什么?

对于我们实用主义者来说,正如詹姆斯所说的,到处都有人类之蛇的足迹。威廉斯认为“很明显”,实用主义是错的,在实际的考虑和对真理的追求之间是有区别的①——而这个区别正是詹姆斯在说“真理就是最好加以相信的东西时”想加以消除的。诚然,即使为论证计,我们承认这个可疑的区别,我们还是想知道,在追求“非透视”的真理和追求使我们能够预见和控制的信念之间的特别关系究竟是什么。就我所知,威廉斯也认为“明显”地存在着这样一个联系。

在威廉斯的实在论和实用主义之间的这种论证的僵局,在威廉斯的“相对主义中的真理”一文的倒数第 2 段中也很明显:

我相信,燃素说现在已不是一个实在的选择了;但

① 威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,第 135 页。

> 我并不认为这仅仅是指,在当代皇家学会中试图像确信燃素的理论家那样生活,同在1930年的纽伦堡试图像日耳曼骑士那样生活一样,是不一致的。燃素说不再是实在选择的一个原因在于,它不能与许多我们知道是真的东西相一致。①

但从实用主义观点来看,这正是说燃素说不再是一个实在选择的意思。这两种事情是一致的。现在,为像日尔曼骑士那样生活所必要的信念也不再能与我们知道是真的东西相一致。要理解这样的类比,我们所需要的一切,是要像皇家学会对其化学知识所具有的自我确信那样,对我们的道德知识具有一种自我确信。为了避免道德的教条主义,我们所需要的一切就是开放的心灵,这种开放的心灵,我们相信,也会使皇家学会重新发明燃素,如果这种燃素碰巧是下一次科学革命所需要的东西的话。

在《伦理学与哲学的限度》一书中,威廉斯的观点有所改变。这里他愿意把值得尊敬的"知识"一词运用到我们大多数人共享的道德信念上,而这是所谓的日尔曼骑士所不能同意的。但他仍然根据他先前论文中的观点认为,在极端的伦理分歧即文化冲突中,"评价问题实际上并不产生",因此还是要求区分科学和伦理学。用他后期的术语来说,这个主张表现为,"消除引证原则"②可以运用于前者,但不能运用于后者。这就

---

① 威廉斯:"相对主义中的真理",载《亚里士多德学会会报》,卷75,1974—1975年,第215—228页。

② 这个原则是:"除非A能够说某些等于S的话,否则A不能正确地说,B的关于S的话题是真的。"这个原则的适用性问题也就是:是否所有的句子在真理方面是等价的?或者,在某些情况中,我们是否能使用像"对日耳曼骑士为真,但不是对我为真"、"对燃素理论家为真,但不是对我为真"这样的话?我要拒绝所有后面这种话,而代之以"与……的信念和愿望一致,但并不与我的信念和愿望一致"。

是说，他想使伦理学，而不是科学，成为一个文化的成员所面临的相对的东西。实用主义者想取消这两者的相对性，主张在科学和伦理学中，我们的目标都是威廉斯所谓的"绝对"真理，只是否认绝对真理的概念可以根据"事物实际存在方式"的概念来说明。实用主义者根本不想说明"真"，并且认为，无论是绝对-相对的区分，还是评价问题是否真正出现的问题，都是没有意义的。与威廉斯不同，实用主义者并没有在相对主义中发现任何真理。

就我所知，走出这个僵局的所有显而易见的方法，只是引向其他的僵局。例如，我们可以重新回到绿的透视特征问题上，并检查关于贝克莱认为质量也是透视的主张的通常论证。[1]但这只是在一种人类语言的所有词汇是否都同样地染上了对于人类兴趣的相对性问题上，加强了一个僵局。为了摆脱这个僵局，人们可能去询问维特根斯坦语言与世界关系的图画（这个图画没有为内格尔的"主观—客观"区分或威廉斯的"真实的评价与非真实的评价"之间的区分留下任何余地）的正确性。内格尔正确地指出，维特根斯坦关于思想何以可能的观点"清楚地隐含了，我们关于独立于人心的实在的任何思想都必须保持在由人类生活形式确立的范围内"。[2]他的结论与克里普克一致：实在论"不可能与维特根斯坦的语言图画相调和"。

维特根斯坦关于语言与世界关系的图画与戴维森很相像。他们都要求我们把这个关系看成只是因果的，而非表象的。两个哲学家都希望我们不再认为，存在着某种作为"模式"的被叫

① 在这方面，值得注意的是，皮尔士认为，实用主义是对贝克莱驳斥第一、第二性质区分的那种方式的一个概括。见其《论文集》，第7卷，第9—38页。

② 内格尔：《没有来源的观点》，第106页。

做"语言"的东西,它能够组织或适应一个被称为"世界"的"内容",或与之具有某种其他的非因果关系。①因此,关于是放弃维特根斯坦还是放弃实在论的讨论,就使我们重新回到了关于像"最好的说明"这样的概念是否可以直截了当地使用的问题。

从维特根斯坦或戴维森或杜威的观点来看,不存在像对任何事情的"最好说明"这样的东西。所有的只是最适合某个特定说明者的目的的说明。正如戴维森所指出的,说明总是在一个描述之下的,而关于同一因果过程的不同描述可用于不同的目的。不存在任何比其他描述似乎"更接近于"被说明的因果作用的描述。但唯一可能愿意接受这种对待别的说明的松弛的实用主义态度的人,将满足于以一种纯粹培根的方式为科学划界。因此,从科学哲学转向语言哲学,以探讨实在论和实用主义的问题,似乎就没什么意义了。在任何一个领域中,人们碰到的僵局看来完全是一回事。

3.5 科学性作为道德之德性

要摆脱这个僵局,还有另外一个办法,但这个办法对实用主义者比对实在论者更有吸引力。这就是请思想史家们说明,为什么科学与非科学的区分获得了这样的重要性。首先是为什么会有分界问题?我们一开始是怎样走上这些循环的?

一个大家熟悉的想回答这个问题的努力的出发点,是威廉斯讨论过但并不喜欢的一个主张,也是为尼采和杜威共有的一

---

① 见戴维森在其"墓志铭的雅致错误"(载《合理性的哲学基础》,牛津,1986年,第157—174页)中主张,"至少如果语言是为哲学家们所假定的任何东西,那么就没有像语言这样的东西。比较斯泰顿在其《维特根斯坦和德里达》(林肯,1984年,第20页)中的话:"对语言的解构的批评甚至可以解释为否认存在着语言。""

个论点：想把实际的考虑同非人格的、非透视的对真理的追求（自然科学被认为是这种追求的范例）区分开来的企图是想获得"形而上学安慰"、一种过去由宗教提供的安慰。威廉认为，所有这样的根据社会心理学的回答"至少是不会令人感兴趣的"。[①] 因此，在把实在论与实用主义区分开来的一系列分歧表上，威廉又增加了一个。我们实用主义者，步黑格尔和杜威的后尘，对发现关于哲学僵局的心理-历史说明很有兴趣。我们特别喜欢阅读和写作戏剧化的著作。这些著作描述了哲学家是怎样使自己进入我们今天使实在论者进入其中的那种角落的。[②] 因为我们希望，这样的著作将为治疗的目的服务，将使人们对有些问题感到非常泄气，以致将逐渐抛弃用来说明这些问题的词汇。另一方面，对于像威廉这样的实在论者来说，这个战略是个卑怯的方法，想避开真实的问题，即关于哪一个说明是最好最直截了当的说明的问题。

虽然在这些是否是实在的问题上，我不同意威廉的看法，但我同他一样认为，我们不应当满足于把科学的理想化、即想为它划界并加以神圣化的企图，看作只是追求形而上学安慰的企图而加以忽视。因为我们还可以得到关于分界问题起源的第二个、也是补充性的心理-历史的回答。这是一个可以大大地加以具体化、详细化的回答，是威廉可能有所同情的回答。这个回答就是，自然科学家通常是某些道德德性的突出样板。科学家由于坚持说服而不是压服、由于（相对的）不腐败性、由于耐心和理性而得到了应有的声誉。在 17 世纪，皇家学会和人文学科领

---

① 威廉斯：《伦理学与哲学的限度》，第 199 页。

② 这样一些著作的例子有，黑格尔的《精神现象学》、尼采的《偶像的黄昏》、杜威的《追求确定性》、海德格尔的《有关技术的问题和其他论文》和布卢门贝格的《现时代的合法性》。

域所集结的那部分人，就比留在牛津和巴黎大学神学院里的人道德水准要高。即使在今天，被选进皇家学会的人比选进（例如）下院的人也更诚实、更可信、更公道。在美国，国家科学院明显地不像众议院那么腐败。

认为这样一种德性在科学家中间的流行与其学科和其程序有关的想法是很有吸引力的，虽然在实用主义者看来，也是很迷惑人的。特别是在 19 世纪，一种由赫胥黎为典型的新的学者（而其前身由他的圣公会敌人为代表）正在进入自我意识并发展出一套自得的词汇。这个时期的科学主义修辞把这些道德德性与一种被称为“理性”的理智德性混淆了。这样，要证明想发现一个非培根主义的科学划界方法的企图之合理，部分地就要假定，我们需要一个对人的官能与世界其他部分关系的形而上学的（或更好地，物理主义的）说明。在这样的说明中，“理性”指的是人类与非人类之间的关键纽带，是我们走向一个“绝对实在观”的通道，是世界借以指导我们获得对它的正确描述的工具。

但假如有谁像我这样把实用主义看作是浪漫主义的一个后继运动，他就会把这种理性观看作是他的主要攻击对象之一。①

---

① 在“语言的偶然性”和“自我的偶然性”（载《偶然、反讽与团结》一书）中，我试图进一步讨论浪漫主义和实用主义之间的联系。哈贝马斯则提出了一种相反的观点，反对我想“把实用主义的清醒洞见与尼采具有生命哲学色彩的语言学的激情加以混淆”的企图。（关于这段话，见其《关于现时代的哲学讨论》，法兰克福，1985 年，第 242 页。）哈贝马斯相信，“对理性的偏好，较之其他承诺，有不同的地位”。见哈贝马斯：《自主性和亲和性：交谈》（伦敦，1986 年），第 51 页。我想用“对自由的偏好”、特别是“对思想和交流自由的偏好”来代替“对理性的偏好”。这里的区别看起来可能纯粹是字面的，但我认为并非如此。这是在说“让我们用在政治上中性的对理性和科学的说明来捍卫自由民主”与说“让我们对理性和科学的说明成为我们对自由民主的习惯和制度的承诺的必然结果”之间的区别。后面这种“种族中心的”态度在我看来更有希望，因为我的整体论研究观表明，没有任何政治上中性的工具可以用来捍卫政治立场。

因此,我们实用主义者乐于认为,在为什么那些善于为我们提供技术的人同时也成为某些道德德性的好的样板这一问题上,不存在深刻的说明。这只是历史的巧合,正如在今天的俄国和波兰,诗人和小说家之所以是某些其他道德德性的最好样板也是历史的巧合一样。根据实用主义的观点,合理性并不是一个叫作"理性"的、与实在有某种确定联系的官能的运作。它也不是某种方法的运用。它不过是个开放和好奇的问题,是依赖于说服而不是压服的问题。

根据这个观点,"科学合理性"是一个繁冗的语词,而不是对一种特别的、规范的、其本性可以有一个叫作"科学哲学"的学科澄清的理性的具体说明。如果暴力被用来改变信念,如果我们不能发现某种与我们的预见和控制能力之间的联系,我们就不再称之为科学。但这两个使用"科学"一词的标准都不表明,科学与文化的其他部门的分界提出了一个独特的哲学问题。[①]

---

① 我要感谢汉弗莱斯对本文初稿提出的有益评论。

4

科学作为亲和性*

在我们的文化中,“科学”、“合理性”、“客观性”和“真理”这样一些概念都搅在一起。科学被看作是在提供“硬的”、“客观的”真理,即作为与实在符合的真理,这也是唯一可以有这个称呼的一种真理。像哲学家、神学家、历史学家和文学批评家这样的人文主义者,都必须关心他们是否是“科学的”,就是说,他们是否有资格把他们的结论,不管得到了多么仔细的论证,看作是“真”的。我们总是把追求“客观真理”与“运用理性”相等同,因而把自然科学看作是“合理性”的典范。我们也认为,合理性就是遵循事先制定的程序,就是变得“有条理”。因此我们总是把“有条理的”、“合理的”、“科学的”、和“客观的”看作是同义词。

对“认知状态”和“客观性”的关心是一个由科学家代替牧师的世俗文化的特征。科学家现在被看作是使人类与某种超人类的东西保持联系的人。由于宇宙已被非人格化,美(而且最后还有道德的善)开始被看作是“主观的东西”。因此真理被看作是人类可以对某些非人类的东西负责的唯一立足点。而对“合理性”和“方法”的承诺便被看作是对这个责任的承认。科学家成了道德模范,因为他无私地使自己反复面对坚硬的事实。

这种思维方式的一个结果是,任何想在这里占有一席之位但又不能提供自然科学所能提供的预见和技术的学科,必须或

* 本章选自《人文科学的修辞学》(威斯康星大学出版社,1987 年)。——编译者

者装作模仿科学，或者找到某种无须发现事实便能达到“认知状态”的方法。这些学科的实践者必须或者使用像“行为科学”这样的词，使自己服从于这个准牧师的命令，或者寻找某种事实以外的东西作为关心的对象。从事人文学科的人典型地采取了后一种战略。他们或者认为自己是在关心与事实相反的“价值”，或者认为是在发展和培养“批判反思”的习惯。

但没有一种修辞是非常令人满意的。不管人文主义者谈论多少“客观价值”，这个词听起来总是非常混淆的。它一手给出的东西正是其另一手收回的东西。人们提出客观与主观的区别，旨在同事实与价值的区别相应，因此客观价值听起来就像有翼的马那样极其神秘。谈论人文主义者批判反思的特别技能也不见得好些。没有人会真正相信，哲学家或文学批评家，较之理论物理学家、微观生物学家，更善于批判反思，或更善于对事物采取广阔的宏观看法。因此社会总是忽视这两种修辞。它把人文学科看作是与艺术一致的，认为它们所提供的是娱乐而不是真理。可以肯定的是，这两者都被看作是在提供“高级”而不是“低级”的娱乐。但一种升级的精神的娱乐距离对真理的把握还很遥远。

这些在硬事实与软价值、在真理与娱乐、在客观性与主观性之间的区分，是非常棘手、麻烦的工具。它们不能用来划分文化；它们造成的困难比其解决的还多。最好是发现另一种办法重新开始。但为了这样做，我们首先必须找到一个新的描述自然科学的方法。这不是一个驳斥或贬低自然科学家的问题，而只是不再把他看作一个牧师。我们不再认为科学是人心与世界对抗的地方，不再坚持科学家在超人类力量面前表现了恰当的谦卑的看法。为了说明何以科学家是而且也值得称为道德模范，我们需要一种新的方法，它不依赖于客观事实与某种较软

的、较模糊的和较可疑的东西之间的区别。

要得到这样一种思维方法，我们可以把区分“合理性”的两种意义作为出发点。在一种我曾经讨论过的意义上，合理也就是有条理，就是说，拥有事先制定的成功标准。我们认为诗人和画家在其作品中使用的是“理性”以外的官能，因为他们自己也承认，他们在完成创作之前，自己也不知道要做什么。他们在工作过程中不断制定新的成就的标准。与此相反，我们认为，法官事先知道，一个诉讼状为了得到一个有利的判决必须满足什么样的标准，商人也制定了明确定义的目标，并以是否成功地实现了这样的目标而得到评价。法律和商业是“合理性”的好样板，但科学家，由于事先知道什么是对他的假设的否证，并只要有一个试验的不利结果就乐于放弃这个假设，似乎是真正英雄的样板。而且，我们似乎有一个清楚的科学理论成功的标准，即其预见并因而使我们能够控制某部分世界的能力。如果成为合理就是能够事先制定标准，那么把自然科学作为合理性的典范是有道理的。

困难在于，在“合理性”的这种意义上，人文学科就休想有资格成为合理活动。如果人文学科涉及的是目的而不是手段，那么就无法根据事先得到具体说明的标准来评价它们的成功。如果我们已经知道我们要满足的标准是什么，我们就不会关心我们是否在追求正当的目的。如果我们认为我们事先知道文化和社会的目标，我们就不会利用人文学科，例如，极权主义事实上就没有利用人文科学。民主多元社会的特征是，不断地重新定义它们的目标。但如果成为合理也就是满足标准，那么这种重新定义过程就注定是非理性的了。因此，如果人文学科要被看成理性活动，合理性就不能被看成是满足事先说明的标准，而是别的什么东西。

事实上,我们可以得到"合理性"的另一种意义。在这种意义上,这个词指的是某种"清醒的"、"合情理的"东西而不是"有条理的"东西。它指的是一系列的道德德性:容忍、尊敬别人的观点、乐于倾听、依赖于说服而不是压服。这些是一个文明社会如果要持续下去其成员必须拥有的德性。在"合理性"的这样一种意义上,这个词与其说是指"有条理"不如说是指"有教养"。在作了这样的解释后,理性与非理性之间的区分与艺术同科学之间的差别就没有什么特别关系了。根据这种解释,成为合理也就是指,在讨论任何问题,不管是宗教的、文学的还是科学的问题时,都要避免教条主义、自卫心理和义愤。

在这后一种较弱的意义上,人文学科作为"理性学科"是不成问题的。人文主义者通常表现出那些有关的道德德性。尽管他们有时没能表现出这样的德性,但科学家有时也是这样。诚然,人们感到,这样的道德德性似乎还不够。因此人文主义者和普通大众都追求第一种、较强意义上的合理性,它与客观真理、与同实在符合、与方法、与标准有关。

我们不应当满足这种追求,而要努力消除它。不管一个人对文化的世俗化的看法如何,想把自然科学家当成一种新的牧师、当作人与非人之间的连接点,肯定是错的。认为某些真理是"客观的"而其他的真理则是完全"主观的"或"相对的"看法,即想把真实的句子划分成"真实的知识"和"纯粹的意见",或划分成"事实的"和"判断的"的企图,同样是错误的。还有一种错误的看法是,认为科学家有一种特别的方法,这种方法只要被人文主义者运用于最高的价值,就可以为我们提供关于道德目的的自我确信,就像我们已经获得的关于技术手段的那种自我确信一样。我认为我们应该满足于第二种、"较弱的"理性观而避免第一种、"较强的"理性观。我们应当不再认为,事先知道我们

将满足的标准和拥有测量进步的尺度,会有什么特别的德性。

为使这个问题更具体些,我们可以讨论一下今日哲学家关于“科学合理性”的争论。大约20年来,甚至自库恩《科学革命的结构》一书发表以来,哲学家们就一直在争论,科学是否合理。现在对库恩作为“非理性主义者”的攻击,同30、40年代对逻辑实证主义关于道德判断无意义论的攻击一样,非常平常、非常紧迫。我们常常得到关于相对主义的危险的警告,警告我们一旦放弃对客观性的依恋、对作为服从标准的理性的依恋,就会陷入这种危险。

库恩的敌人通常指责他把科学变成了“暴徒心理学”,并为自己(因一种新的意义或指称、或真实度理论)维护了“科学的合理性”而沾沾自喜。与此同时,他的(像我这样的)实用主义朋友通常祝贺他软化了科学与非科学之间的区别。库恩可以相当容易地表明,他的敌人在攻击的是一个稻草人。但要他把自己从他的朋友中拯救出来却更难。因为他曾经说过,“没有任何独立于理论的方法可以重建像‘实在地在那里’这样的词”。[①] 他曾经问过,“想象有一个对自然的充分的、客观的、真实的说明,并且对科学成就的恰当度量就是它使我们接近这个终极目的的程度”,这样的想象是否真的有什么帮助。[②] 我们实用主义者在把库恩看作是我们彻底抛弃客观—主观区分工作中的一员时,不断地引用这样的话。

我所谓的“实用主义”也可以称为“左翼的库恩主义”。它也曾被(它的批评者之一格利穆)称为“新的模糊主义”,因为它正是企图模糊批判的“理性”观提出的在客观与主观、事实与价

① 库恩:《科学革命的结构》(芝加哥,1970年第2版),第206页。

② 同上书,第171页。

值之间的区分。我们这些模糊主义者想用“非强制的一致”观念来代替“客观性”观念。我们将乐于把文化的一切都放在一个认识论的水平上,或者换句话说,我们将乐于摆脱“认识论水平”和“认知状态”的观念。我们将乐于使社会科学家和人文主义者不再认为有某个值得追求的、叫作“科学状态”的东西。根据我们的观点,“真理”是个单义词。它可以同等地运用于律师、人类学家、物理学家、语言学家和文学批评家的判断。给这样的学科指派不同的“客观度”或“强硬度”是没有任何意思的。因为非强制的一致在所有这些学科中的出现为我们提供了我们可能需要的走向“客观真理”的一切,即主体间的一致。

一旦有人说客观性就是主体间性,他就很可能被指责为相对主义者。这个词传统上是用在实用主义者头上的。但这是一个模糊的词。它可以称呼下面三种观点中的任何一种。首先,它指的是一个可笑的自相矛盾的观点,认为任何一个信念都与任何其他信念一样好。其次,它指的是一种固执的观点,认为“真”是一个多义词,即有多少证明的上下文就有多少意义的真。第三,它指的是一种种族中心主义的观点,认为离开了对一个给定的社会,即我们的社会,在某一个研究领域中运用的熟悉的证明程序的描述,无论是对真理还是对合理性,都不能说任何东西。实用主义者确实持这第三种、种族中心主义的观点。但它并不持第一或第二种观点。

但“相对主义”并不是描述这种种族中心主义的恰当的词。因为我们实用主义者并不持一种肯定的理论,说某种东西是相对于某种别的东西而言的。相反,我们的观点完全是否定的:如果没有了知识与意见之间的传统区别,即在作为与实在的符合的真理与作为对得到很好证明的信念之称赞的真理之间的区别,我们可能会更好些。我们的对手认为这种否定的主张是

"相对主义的",因为他们不能想象,任何人会真地否定真理有一种内在的本性。因此,当我们说,对真理没有什么东西好说,除非我们各自把自己觉得最好加以相信的信念看作是真理加以赞扬,实在主义者总是倾向于把这看作是关于真理本性的又一种肯定的理论:按照这种理论,真理只是对一个选定的个体或团体的现时的看法。这样一种理论当然将是自我拒斥的。但我们实用主义者没有一种真理理论,更不用说相对主义的真理理论了。作为亲和性的倡导者,我们对人类合作研究的价值的说明只有一个伦理的基础,而没有任何认识论的或形而上学的基础。

说我们必须是种族中心的,听起来可能是可疑的,但只是在我们把种族中心主义与固执地拒绝与其他共同体的代表对话等同起来时才会有这种可疑的情况。根据我对种族中心主义的理解,要成为种族中心主义者,也就是完全根据我们自己的见解工作。对种族中心主义的维护就是说,没有任何其他见解可以作为我们工作的依据。检验由其他个人或文化提出的信念的办法是,看其是否能与我们已有的信念交织在一起。我们能够这样检验它们,因为任何我们可以看作是一个人或一个文化的东西,都将是与我们共享大量信念的东西。(如果它并不这样,那么我们就无法承认它在讲一种语言、因而也无法承认它有任何信念。)

这种思考方式与自18世纪以来就习以为常的看法是相反的。后者认为政治自由主义以一种人性概念为基础。对于启蒙运动的大多数思想家来说,似乎很清楚,由物理科学提供的对自然的接近,现在应当继之以"与自然一致的"社会、政治和经济制度的建立。自那以来,使作为自由主义社会思想核心的社会改革成为可能的,是关于人类是什么的客观知识,即不是关于希腊人或法国人或中国人是什么的知识,而是关于人本身的知识。

这个传统梦想一种普遍的人类共同体，它将展示一种非地域性的亲和，因为这是一种非历史人性的表现。

属于这个传统、想把亲和性奠基于客观性之上的哲学家，必须把真理看作是与实在的符合。因此他们构造的认识论为其保留底盘的一种证明不是纯粹社会的，而是自然的，产生于人性本身，并由在自然的这个部分与自然的其他部分之间的纽带使之成为可能的。相反，我们这些想把客观性归结为亲和性的实用主义者，既不需要一种形而上学也不需要一种认识论。我们既不需要对信念与对象之间的被称为"符合"的关系的说明，也不需要对保证我们这个派别能够进入这种关系的人类认知能力的说明。我们认为真理与证明之间的鸿沟，不可以通过分离出一种可用来批评某种文化而赞扬别的文化的自然的、超文化的合理性来连接，它是在实际的好和可能的更好之间的鸿沟。从一个实用主义者的观点来看，说我们现在可以理性地相信的东西可能不真的意思只是指，别人可能有一个更好的想法。

根据这种把理性看作礼仪的实用主义观点，研究就是不断地重织信念之网的问题，而不是把标准运用于实例的问题。标准同其他信念完全一样地变化，不存在任何可以使标准保持不变的试金石。这就是为什么实用主义者不为"文化相对主义"的幽灵吓倒的原因。我们与其他共同体和文化的交流，不应当被看作是在来自不可比较的第一前提的不可调和的思想体系之间的冲突。不能像看待其他几何学那样看待其他文化，即因为它们有自己的公理结构和矛盾的公理而把它们看作是不可调和的。这样的几何学是注定不可调和的。但个体的和文化的信念之网却不是这样被注定，因而并不具有公理结构。

确实，文化为了保护自己，也可以把某些认识和主张制度化，并使那些不持某些信念的人遭受痛苦。但支持这样的制度

所采取的形式是官僚和警察,而不是"语言规则"和"合理性标准"。把合理性看作是标准的观念已表明,每一种独特的文化都配有某些不容挑战的公理,某些"必然真理",而这些东西阻碍了文化之间的交流。因此文化之间似乎不能有对话,而只能靠武力征服。但是根据实用主义的理性观,不存在这样的障碍。不同文化之间的区别,与同一文化的不同成员所持的理论之间的区别,只有程度上的不同。例如,塔斯马尼亚土著人与英国殖民者之间交流有困难,但是这种困难,同格拉德斯德人与迪斯累里人之间遇到的交流困难,只有程度的区别。在所有这些情况中的麻烦都在于,难于说明何以其他人与我们意见分歧,难于重织我们的信念之网,以使分歧这个事实与我们的所有其他信念相适合。处理实证主义者在分析真理与综合真理之间的区分的实用主义的(或更确切地说,蒯因主义的)论证,也可以用来处理人类学家在文化间与文化内之间所作的区别。

把我们描述为相对主义的另一个理由是,我们实用主义者不再认为,研究注定会聚合到单一个点上,真理"存在在那里",等待人类去发现它。这个看法在我们看来是想把一种宗教观念带进文化的不幸企图。在认为理性研究终将聚合到单一个点上的主张中,唯一可以保留的一点是,我们必须能够说明,为什么过去错误的主张在过去为人们所持有,从而说明我们怎样来着手再教育我们愚昧的前辈。说我们认为自己走在正确的道路上,只是像库恩那样说,我们凭着事后诸葛亮能够把过去的一切说成是一种进步。

但我们能追寻这样一条道路的足迹与能持上述说法这个事实并不意味着,我们更加接近于一个存在在那里等待着我们的目标。我认为,我们不能想象,有朝一日,人类可以安顿下来说,"好,既然我们已最后达到了真理,我们可以休息了。"法伊尔阿

本德正确地指出,我们应当放弃把研究及一般的人类活动看作是在聚合而不是在繁衍、是在走向越来越统一而不是越来越多样的隐喻。相反,我们应该津津乐道于这样的想法:科学和艺术将始终提供一个在不同的理论、运动、学派之间的激烈竞争的景观。人类活动的目的不是休息,而是更丰富、更好的人类活动。我们应该认为,所谓人类的进步,就是使人类有可能做更多有趣的事情,变成更加有趣的人,而不是走向一个仿佛事先已为我们准备好的地方。放弃标准的理性观而接受实用主义的理性观,也就是放弃认为真理是某种我们对之负责的东西的看法。相反,我们应把"真"看作大致上与"得到证明的"是同义的,是可以运用于我们能够同意的信念的。再说一遍,说我们可以同意不是真的信念,只是指可能有人会有一个更好的想法。

描述这一思路的另一方式是,实用主义者愿意放弃关于人类要为一种非人类力量负责的看法。在我们企求的文化中,关于"价值的客观性"和"科学的合理性"的问题是同样不可理解的。实用主义者愿意放弃对客观性的期望,即想与一个不只是我们自己认同的共同体的实在接触的期望,而代之以对某个共同体的亲和性的期望。他们认为,依赖于说服而不是压服、尊重同事的意见、对新材料和新观念的好奇和渴望等习惯,就是科学家唯一应该具有的德性。他们并不认为,除了这些道德德性之外,还有一种叫作"理性"的理智德性。

根据这种观点,我们没有理由称赞科学家比其他人更"客观"或"逻辑性强"或"有条理"或"献身于真理"。但我们有很多理由称赞他们建立的并在其中工作的制度,并用它们作为文化的其余方面的样板。因为这些制度使"非强制的一致"的观念具体化、详细化了。联系这些制度,一个关于真理必然在其中获胜的、"自由开放的遭遇"的观念就变得有血有肉了。根据这

种观点,说真理终将在这种遭遇中获胜,并不是在对人类理性与事物的本质之间的联系下任何形而上学的断言。这纯粹是说,发现什么东西可以信仰的最好办法就是倾听尽可能多的建议和论证。

我可以把我对传统理性观的拒斥概括为,说科学可以成为样板的唯一的一种意义是,它是人类亲和性的一个样板。我们应该认为,构成各种科学共同体的制度和习惯正在就文化的其余方面如何组织自己提供建议。当我们说我们的立法"没有代表性"或"被特殊利益支配"时,或说艺术世界被"时尚"所支配时,我们是在把这些文化领域与那些有较好秩序的领域相比较。自然科学在我们看来就是这样的较好的领域。但是,根据这种观点,在说明这种较好的秩序时,我们并不认为科学家有一个我们其余的人应该好好模仿的"方法",也并不认为他们得益于他们学科的、与其他学科之不可取的弱性正好相反的、值得期望的硬性。如果我们说社会学或文学批评"不是科学",我们只是指,社会学家和文学批评家,在重要的工作上,在需要加以贯彻的工作上,所能达到的一致的数量比(譬如)微生物学家所能达到的要少。

为了说明后一种现象,实用主义者并不想说,社会或文学文本比分子柔弱,或者人文科学不能像自然科学那样"脱离价值",或者社会学家和批评家还没有找到他们的范式。他们也不想假定,"科学"必然是我们希望社会学成为的一种东西。他们的观点的一个结果是,也许人文科学应当看起来与自然科学很不相同。这个看法并不以任何表明对社会的研究必须与对事物的研究很不相同的认识论或形而上学考虑为基础。相反,它的根据是,我们看到,自然科学家主要感兴趣的是预见和控制事物的行为,而这种预见和控制可能不是我们想从社会学家和文

学批评家那里得到的。

但是,尽管库恩也支持这种观点,他却从这种实用主义的立场退却了。当他要求说明“科学为什么工作”的时候,就充分表明了这一点。对这样一种说明的要求把他与其对手连在一起,而使他与其左翼的朋友分离了。反库恩主义者一致认为,“纯粹心理学的或社会学的理由”将不能说明,何以自然科学这么善于预见。但当库恩说他有与“休谟同样的渴望”、即渴望“说明涉及‘归纳’、支持我们的生活形式的整个语言游戏的活力”[①]时,他已加入了敌方的行列。

实用主义者认为,一个人之所以会有休谟的渴望,只是由于他用有时被称为“休谟两分法”的东西即在观念的联系与实际的事实之间的区别折磨自己。这个差别在现代哲学中作为在“语言问题”与“事实问题”之间的差别继续存在。我们实用主义者认为,像维特根斯坦、蒯因、戴维森、古德曼和其他一些语言哲学家已经向我们表明,怎样可以摆脱这样的区别。一旦人们摆脱了它们一段时间以后,他也就学会了摆脱在知识与意见或主观与客观之间的区别。后面这种区别所达到的目的,也可以通过在非强制的一致相对少的领域与这样的一致相对多的领域之间所作的不成问题的社会学区别来达到。因此,对于近来西方科学的成功,同对于近来西方政治的成功一样,我们并不渴望一种说明。因此,我们这些模糊主义者赞成库恩的看法,“人们不知道一个否认从经验中学习的合理性的人想说什么”,但当他问为什么“不能合理地取代从经验中学习这一点”时[②],我们却感到惊讶了。

---

① 库恩:“合理性和理论选择”,载《哲学杂志》,卷80,1983年,第570页。

② 同上书,第569—570页。

根据实用主义的观点,“观念的联系”与“实际的事实”之间的区别乃是17世纪在“在此处”与“在彼岸”之间、在“主体与客体”之间、在我们的信念与这些信念(道德的、科学的、神学的等等)想弄清楚的东西之间的不恰当的区别中的一个特例。为避免后面这些区别,实用主义者强调把我们的信念与人们提出的别的信念进行对照。他们建议,我们应当关心的只是在两个假设之间的选择,而不是是否有什么东西可以使其中之一为真。接受了这样的立场,我们就摆脱了关于价值的客观性、科学的合理性和我们语言游戏之活力的原因等问题。替代所有这样的理论问题的,将是应当保持我们现在的价值、理论和习惯还是努力用别的东西取而代之的实际问题。在进行这样的替代以后,我们除了自己就无须对任何别的东西负责了。

这听起来好像是唯我主义的狂想,但实用主义者把它看作是对理智和道德责任的另一种说明。他认为,与其提出任何像观念-事实,或语言-事实,或心灵-世界,或主体-客体的区别,以说明我们关于有些东西存在于彼岸,它们该对事物的产生负责的直觉,倒不如抛弃这样的直觉。我们应当抛弃它,以便可以认为,这样我们可能会比现在更好,即成为更好的科学理论家、公民或朋友。对这种直觉的支持将是,实际上或可以想象地存在着其他已经比我们更优秀的人(即对优越的个体或社会的或者是乌托邦式的幻想或者是实际的体验)。根据这样的说明,负责任也就是皮尔士所谓的“忏悔的可错论”的问题,而不是尊重彼岸之物的问题。对“客观性”的期望,使我们不能再期望获得那些在与持不同信念的人的自由公开的讨论时终将得到非强制性一致的信念。

实用主义者把(任何文化领域的)研究的目标解释成获得一种非强制的一致与宽容的不一致的恰当的混合(在这里的恰

当是由在这个领域中的试错法决定的)。这样一种对我们的责任感的重新解释,如果得到贯彻,将使主-客体的研究模式、孩子-家长的道德责任模式和真理符合论逐渐变得不可理解。这些模式和理论失去了任何吸引力的世界将是实用主义者的天堂。

当杜威说我们要努力创造这样的天堂时,他被说成是不负责任。因为据说他使我们失去了我们用来反对敌人的武器;他没有给我们任何东西可以用来“回答纳粹”。当我们这些新的模糊主义者想恢复杜威对“标准学”的拒斥时,我们被说成是“相对主义者”。人们说,由于我们没有用来选择观点的任何“外在”试金石,我们就必须相信,每一个融贯的理论都与别的理论一样好。人们指责我们使普通大众在巫医、创始论的捍卫者和任何非常聪明、耐心以至能够从其“替换的第一原则”中推论出一套一贯、广泛的公理的人面前,变得束手无策。

当我们这些模糊主义者说,我们可以与别的哲学家一样愤慨时,没有人能够相信。人们怀疑,在需要正当的仇恨时,我们是忏悔的可错论者。即使当我们表现了恰当的情感时,我们也无济于事,因为人们说我们没有权利有这样的情感。当我们说关于真理我们知道(或需要知道)的少数几个事情之一是,真理是在自由公开的遭遇中获胜的东西时,人们说我们把“真”定义成了“符合我们共同体的标准”。但我们实用主义者并不持这样的相对主义的观点。我们并没有从“无法超越我们的共同体而得到一个中立的立场”推论出,“没有任何理性的办法可以证明自由共同体比极权共同体合理”。因为这样的推理正好运用了实用主义者要拒绝的作为一套非历史原则的“合理性”概念。我们实际上所作出的推论是,没法用祈求为大家共享的前提的论证来驳倒极权主义者,而且以为是共同的人性使极权主义者

无意中坚持这样的前提的看法也是没有意思的。

有些人说我们模糊主义者无权仇恨道德的恶，无权称我们的观点为真，除非我们同时自相矛盾地说有使这些观点成为真的东西存在在那里。这个指责未经证明地假定了所有假设的问题。但它触及到了事情实际的和道德的核心。这个问题是，像“非强制的一致”、“自由公开的遭遇”这样的描述社会状况的观念，在我们的道德生活中，能否代替像“世界”、“上帝的意志”、“道德律”、“我们的信念力图精确地表象的东西”、“使我们的信念成为真的东西”这样的观念。使“休谟两分法”变得似乎必不可免的所有哲学假设都以种种方法表明，人类共同体必须努力达到一种非人类的目标，以证明其存在的合理。说我们可以忘却“休谟两分法”、不再为存在在那里的东西负责，也就等于说，人类共同体只能通过与其他实际的和可能的人类共同体的比较来证明其存在的合理。

为了使这个比较更具体些，我们可以问，自由公开的遭遇及允许和鼓励这样的遭遇的共同体是否是为了真理和善，或者对“真理、善的追求”是否只是对这种共同体的追求。由科学研究者团体和民主政治制度作为其范例的那种共同体是达到一个目的的手段呢，还是这样的共同体的形成就是我们需要的唯一目标？杜威认为这是我们需要的唯一目标，而我认为他是对的。但不管他对否，这是一个关于库恩的“非理性主义”和新模糊主义者的相对主义的争论最终会将其压制的问题。

人们指责杜威把一种地域性的幼稚（美国人）的生活方式的乐观性和灵活性夸大为一个哲学体系。确实是这样。但他的回答是，任何哲学体系都想努力成为表达某个共同体的生活方式的理想。他乐于承认，他的哲学的好处确实并不多于它所赞扬的那种生活方式的好处。根据他的观点，哲学并不根据任何

被称为“理性”或“超文化原则”的东西来证明从属某个共同体之合理。它只是阐述这个共同体较之别的共同体的特别好处。杜威对以这种方式从事哲学的最好论证,也是我们这些亲和性的倡导者反对客观性的倡导者的最好论证。这也就是尼采的论证:巩固我们习惯的西方传统形而上学—认识论的方法再也不起作用了。

那么与这一哲学相比不那么模糊、不那么地域性的哲学又是什么样呢?我认为,它将变得不像我们现在那么友好、宽容、心胸开阔和具有可错主义精神。在“种族中心主义”一词的非琐细的、轻蔑的意义上,即在我们庆贺自己现在比300年前的前辈不那么种族中心主义的意义上,避免种族中心主义的方法正是要放弃我们这些模糊主义者被指责在放弃的那些东西。这只是要对改变我们信念的标准进行最无力最草率的简述,只是使用最松散最自由的规范。假设在前300年中,我们一直在运用一个明确的规则系统,以确定一个社会的公正度和一个物理学理论的良好度,那么我们会发展出一种国会民主或相对论物理学吗?再假设我们以前具有据说被杜威剥夺了的反法西斯主义的“武器”,即不只是“我们的”而是“普遍的”和“客观的”稳固而不可更正的道德原则,那么我们怎样避免交出这些武器并把所有友好的宽容从我们的头脑中清洗出去?

再举另一个例子。试想象几年以后,你翻开《纽约时报》,看到哲学家们在大会上一致同意,价值是客观的,科学是理性的,真理是与实在的符合,等等。这个报告又指出,在语义学和元论理学上近来的突破,使伦理学中最后一批非认知主义者也宣布放弃自己的观点。在科学哲学中类似的突破使库恩正式放弃他的主张:没有任何独立于理论的方法可以重构关于“真实存在在那里”的东西的陈述。所有新的模糊主义者都驳斥了他

们先前的观点。通过对哲学专业近来造成的理智混乱赔罪，哲学家们已经接受了一套简单、干脆的理性和道德标准。而在下一年度的大会上，人们期望着接受负责提出一个审美趣味标准的委员会的报告。

毫无疑问，公众对此的反应不是"我们得救了"，而是"这些哲学家究竟以为自己是什么人?"关于我们西方自由主义者过着的理智生活形式，最好的事情之一就是，这会是我们的反应。不管我们如何埋怨现今哲学界的无序和混乱，埋怨办事员的背叛，我们实际上并不想要完全不同的东西。使我们不能得到放松并享受新的模糊性的，也许正是文化的停滞，也就是这样一个事实:启蒙运动修辞学用来赞扬正在出现的自然科学的词汇承袭于一个较不自由、较不宽容的时代。这种修辞学把所有在心灵与世界、现象与实在、主观与客观、真理与娱乐之间的旧的哲学对立奉为神圣。杜威认为，正是这样的对立的持续盛行，使我们不能看到，现代科学是一个新的有希望的发明，是一种前所未有的而且应当得到鼓励和模仿的生活方式，是一个需要新的修辞学而不是旧的修辞学证明的东西。

假定杜威在这一点上是对的，并假定最后我们开始发现，由于这些对立的破除而出现的模糊性是在精神上令人感到舒服的，而不是在道德上令人反感的，那么这个文化的修辞学，特别是其人文科学的修辞学会怎么样? 可能这是更库恩主义的，就是说，它会更多地提到个别的、具体的成就即范式，而更少地提到方法。对精确性的谈论将减少，而对创造性的谈论将增多。伟大科学家的形象将不是把事情搞清楚，而是使事情变新。新的修辞学将利用更多的浪漫主义诗歌和社会主义政治的词汇，而较少地利用希腊形而上学、宗教道德和启蒙运动科学主义的词汇。一个科学家将依赖的，是同其专业的其余方面的亲和感，

而不是把自己描述成为在理性之光指引下冲破幻觉屏障的形象。

如果所有这些都发生了,那么“科学”一词,从而还有在人文科学、艺术和科学之间的对立,就逐渐地消退了。一旦“科学”不再具有尊敬的意义,我们就无须用它来分类。我们可能就不需要一个词来把古生物学、物理学、人类学和心理学等集合起来,就好像我们无须一个词把工程、法律、社会工作和医学集合起来一样。现在被称为“科学家”的人不再把自己看作是属于准牧师等级的一个成员,公众也不会把自己看作是从属于这一等级管辖的。

在这种情况下,“人文科学”也不再这样看待自己,它们也不共享一门修辞学。现在归于这个标题之下的每一个学科,都会像数学、土木工程和雕刻那样,不那么关心其方法或认知状态了。它们也不大关心其哲学基础了。因为用来指称学科的词不再被看作是在划分“主题”,划分世界的相互面对的各个部分。相反,它们被看作是在指称其界线随着其成员的兴趣转移而流动的共同体。在这个模糊主义者的鼎盛期,对于一个学科的性质和地位,正如在一个理想的民主共同体中对于一个人的种族和性别那样,已经没有什么理由多加在意了。因为一个人的最高忠诚将给予容许和鼓励这种自由和无忧无虑的大共同体。这个共同体除了其自我保存和自我改进即文明的保存和推进外,没有任何更高的目标。它将把合理性等同于这样的努力,而不是等同于对客观性的期望。因此它也并不感到需要比相互忠诚更坚实的基础。

5

解　构*

在我写这篇文章的时候(1989 年),被称为“解构主义”的运动还不过 20 年的历史。只是到了 70 年代,它才获得了自我意识。但在回顾这个运动的时候,我们通常追溯到 1966 年。这一年,法国哲学家雅克·德里达,在巴尔的摩约翰·霍布金斯大学的一次结构主义大会上,宣读了题为“人文科学论说中的结构、符号和表演”的论文。这篇论文标志着与结构主义前提的明确决裂,因此很快就被看作是“后结构主义”出现的标志。但无论是在当时还是现在,这个词都是非常含糊不清的。它所获得的所有意义都来自德里达和米歇尔·福柯的指引。

但这两位深刻的具有创造性的思想家却并不认为他们属于同一个运动,也并不想特别地反对结构主义。他们具有各自不同的计划,反应很不相同的传统,注重很不相同的论题。德里达的早期著作对解构主义最有影响。它是海德格尔对柏拉图主义攻击的延续和加强。它采取的形式是对卢梭、黑格尔、尼采、索绪尔和包括海德格尔本人在内的其他人的批判性讨论。与此相反,虽然福柯也深受海德格尔影响,他的成名作却是关于制度和学科的历史著作,而不是哲学著作。这些著作具有强烈的政治烙印,而德里达的早期著作只是偶然地涉及政治问题。

尽管这两个人很不相同,他们还是代表了启发解构主义的三个主要源泉的两个:德里达提供了哲学的纲领,而福柯则提供

---

* 本章选自《剑桥文学批评史》,卷 8。——编译者

了左倾的政治观点。但他们俩都没有把自己看作是文学批评家，更没有梦想建立一个文学批评学派。没有第三个源泉，即保罗·德·曼的著作，就很难想象这个学派的存在。

德·曼是移居美国的比利时人，曾在哈佛就学。1970年成为耶鲁大学比较文学教授。[①]他第一次遇到德里达是在1966年霍布金斯的那次结构主义大会上。但早在了解德里达的工作之前，他就已经写了许多重要的、创造性的文学评论著作和有关文学批评的性质与目的的有影响的理论著作。他深受哲学的影响，特别是尼采、胡塞尔和海德格尔哲学的影响。他的学生也广泛阅读哲学著作（这对于当时美国的文学专业的学生来说是很不寻常的），并很快地利用了德里达和福柯的思想。这种利用，由于德里达在70年代后期和80年代初期定期访问耶鲁大学而得到了进一步的加强。德·曼的学生形成了解构主义运动的核心，解构主义文学批评的许多特征和重心也都来自德·曼。

"解构主义运动"一词有狭义和广义之分。在广义上，它指的是一场超越文学批评的运动。现在，"解构"是一个在政治科学、历史、法律和文学研究中流行的术语。在所有这些学科中，它指的是一个彻底动摇的计划。对于这些学科中的保守主义者来说，这个词暗示了一种对传统价值和制度的虚无主义态度。在他们眼里，"解构主义者"与"以一种莫名其妙、令人费解的语言对大家接受的观念进行任意批评的政治激进主义者"，基本

① 1984年德·曼去世后，人们发现他在20多岁时曾为比利时一家通敌的报纸写过一篇反犹太人的文章。解构主义的敌人企图以此诋毁这个运动。德·曼的许多朋友（特别是德里达和哈特曼）反对这种攻击，他们同情地把德·曼成熟的著作与他年轻时的作品进行联系。关于德·曼的生平资料，见瓦特为德·曼的《批评著作1953—1978》（明尼阿波利斯，1989年）所写的导言。关于德·曼早期著作的参考资料和讨论，见诺里斯《保尔·德·曼》（纽约，1988年）一书的后记。

上是同义词。但在未来思想史家的著作中,“解构主义”一词很可能被用来表示把尼采和海德格尔的思想突然注入英语国家思想界所产生的那种结果。从这个观点来看,解构主义文学批评似乎将只是欧洲哲学思潮突然进入一个以前不屑一顾的学术文化的一方面。

本章将讨论的是狭义的、即作为一个文学批评学派的解构主义运动。但尽管如此,我们还是有必要花差不多一半的篇幅比较详细地论述解构主义的哲学思想。这是因为解构主义也许是在文学批评史上最有理论倾向和最具哲学性质的运动。为其文学评论著作润色的一些行话,如在特定的海德格尔意义上的“形而上学”一词,对于缺乏哲学背景的人来说,是难以理解的。要想找到一个未曾广泛涉猎哲学并未曾从事理论研究的解构主义批评家是很困难的,甚至不可能。与许多以前的批判运动不同的是,解构主义未曾试图建立一个新的、得到修正的文学准则;虽然有些作者(如卢梭)是其喜欢的样板,解构主义批评家并未特别费力去重新评估典范作品并在其中做出挑选。同弗洛伊德主义的批评家一样,他们几乎利用了每一个作品。正如弗洛伊德批评的力量源泉是心理分析,解构主义批评的力量基础也不是在文学,而是在哲学。同逻辑实证主义一样,这场运动声称自己不只是为文学研究而是为所有学科提供非常急需的哲学帮助。

“文学理论”一词现在通常用来指称与“17 世纪德国文学”或“现代欧洲戏剧”等并列的某些文学教师的专门领域,它与“对尼采、弗洛伊德、海德格尔、德里达、拉康、福柯和德·曼、利奥塔等人的讨论”基本上是同义词。在英语国家的大学中,开设较多有关近来法国和德国哲学课程的不是哲学系而是英语系。而且,在开设这样的哲学课程时,通常伴随着对以前英语系

关于自己功能的想法的攻击，伴随着有意识地、系统地把这种功能政治化的企图。因此，在分别论述解构主义理论和解构主义批评实践的两节以后，本章在最后一节将讨论解构主义文学批评与政治激进主义的关系。

5.1 解构主义理论

德里达的大多数工作继续了一条始于尼采而一直延伸到海德格尔的思想路线。这条思想路线的特征就是越来越激进地拒斥柏拉图主义，即西方从柏拉图那里继承下来并一直支配着欧洲思想的从事哲学区分的机制。在《偶像的黄昏》一书中，有一段令人难忘的话。尼采描述了“一个‘真实的世界’是如何变成一个寓言的”。他简要说明了为柏拉图、基督教和康德所共有的那种异世思维方式的色微。这是一种把真实的实在世界同由感觉，或质料，或原罪，或人的理解结构创造的现象世界相对立的思维方式。典型地表现这种异世观、这种想摆脱时间和历史而进入永恒的企图的，就是解构主义者通常称为“传统二元对立”的东西：真的与假的，原始的与派生的，统一的与多样的，客观的与主观的，等等。

在转离了其早期《存在与时间》中的“现象学本体论”以后的著作中，海德格尔把柏拉图主义等同于他所谓的“形而上学”，并把形而上学等同于西方的命运。在海德格尔看来，像圣保罗，笛卡儿，牛顿，康德，约翰·斯图亚特·穆勒和马克思这样一些人，都不过是形而上学历史上的一些片段。他们的观点还是柏拉图主义的观点，即使在其自认为已拒斥了异世观以后。因为他们都这样那样地坚持要在实在与现象，或理性与非理性之间作出区分。甚至经验主义和实证主义也视这样的区分为当

然。因此,对海德格尔来说,它们也不过是形而上学思想的浅薄、退化形式。“所有形而上学,包括其反对者实证主义,都在说柏拉图的语言。”①

海德格尔甚至反对尼采,认为他也是一个形而上学家,权力意志的形而上学家,他把以权力之一点一点无止境流动的形式出现的变易置于首要地位,从而把柏拉图主义在存在与变易之间的对立颠倒了过来。海德格尔援引了尼采的一句话:“给变易打上存在的印记,这就是最高的权力意志。”②这样的话为海德格尔的主张提供了证据:尼采是最后的形而上学家,因而还不是能完全摆脱柏拉图主义的后形而上学思想家。③海德格尔则希望能成为这后一种思想家。他不想对什么是真正实在的东西的问题持任何看法,也不想根据任何传统的二元等级对立进行思考,只想摆脱西方的命运。

海德格尔称为“柏拉图主义”或“形而上学”或“存在一神学”的东西,德里达称为“出现的形而上学”或“逻辑中心主义”(或偶尔也称为“男性中心主义”)。德里达重申了海德格尔关于这种形而上学贯穿于整个西方文化的主张。他们都看到了这种传统的二元对立对于所有生活和思想领域(包括文学和文学批评)的腐蚀作用。因此德里达同海德格尔完全一致地认为,思想家的任务就是要摆脱这种二元对立,摆脱由这种二元对立构成的理智和文化生活形式。但德里达并不认为海德格尔成功

---

① 海德格尔:“哲学的终结和思想的任务”,载《海德格尔主要著作集》(纽约,1977年),第386页。

② 尼采:《权力意志》,第617节,见海德格尔在其《尼采》,卷4,第202页的援引。

③ 见海德格尔:“尼采的话:‘上帝死了’”,载《有关技术的问题和其他论文》,第84页。另见《尼采》,第4卷,第202—205页。

地实现了这种摆脱。他说：

> 没有海德格尔提出的问题，我想做的工作将是不可能的……但尽管我这样地受惠于海德格尔的思想，或更确切地说，正是由于我这样地受惠于海德格尔的思想，我才要在海德格尔的著作中寻找其属于形而上学或他所谓的存在—神学的印记。[①]

德里达认为，自始至终贯穿于海德格尔思想中的形而上学特征的一个主要印记，就是他使用了“存在”这个观念。海德格尔把两千年来从柏拉图的柏拉图主义到尼采的颠倒的柏拉图主义的逐渐转化看作是对“存在”的逐渐忘却。在海德格尔看来，忘却存在就是混淆存在与存在物。他认为，柏拉图把“什么是存在”的问题与“什么是存在物的最一般特征”的问题搞混了。这种等同模糊了海德格尔所谓的“存在论区分”，即在存在与存在物之间的区分。海德格尔把这种区分看作是在留心接受与想把事情图式化并加以控制的愿望之间的区分。

这种前苏格拉底哲学家曾隐约感到，但后来随着西方逐渐滑向尼采的权力崇拜和为工具理性与技术支配的文化而渐渐被人忘却的神秘的存在观念，正是德里达所放弃的海德格尔思想中的一个因素。他认为“存在论区别”仍然是个“受形而上学支配”[②]的概念。他说：

> 不存在任何独特的名称，即使是存在的名称。我

---

① 德里达：《立场》（芝加哥，1981年），第9—10页。

② 同上书，第10页。

> 们在作这样的思考时,决不能有任何的"怀古情结",这就是说,要走出一种纯粹母系或父系语言的神话,一种失去了的思想故土。①

为了把自己与海德格尔区别开来,德里达开始发明了一套哲学词汇(trace, differance, archi-ecriture, supplement 和许多其他的词),想以此来讥笑和替代海德格尔自己的术语(Ereignis, Lichtung)。②海德格尔的词表达了他对不可说的东西、沉默的东西、持存的东西的尊敬,而德里达的词则表达了他对繁衍的东西、难于捉摸的东西、隐喻的东西和不断地自我再构造的东西的充满深情的赞美。他认为这些特征在写作中比在说话中得到了更好体现,从而颠倒了柏拉图(因而也是海德格尔)对说出的词而不是写下的词的偏好。通过构造这样的术语,德里达试图达到海德格尔暗自想达到的地位:第一个后形而上学思想家,一个新时代的预言家。在那个时代,实在与现象的区别已完全失去了其对我们思想的支配。

在抛弃了海德格尔的怀古情结后,他也就摆脱了海德格尔思想中的那些与其感伤的田园情怀和民族主义一致的因素,而正是这些因素使海德格尔走向纳粹主义。德里达因此使海德格尔可以听凭政治左派利用。而且,对解构主义文学批评家们的目的来说更为重要的是,他从海德格尔感伤的问题:"我们怎样

---

① 德里达:《哲学的边缘》(芝加哥,1982 年),第 27 页。

② 关于像 trace 和 difference 这样一些概念在一起可以构成一个很像样的哲学体系的论证,见加什的《镜子的锡泊:德里达与反思哲学》(马萨诸塞,1986 年)。这部非常深刻、给人强烈印象的著作认为,由于被文学批评家利用,德里达已被误解了。因此他需要被重新恢复其哲学地位(在这一点上,见第 3 页)。对加什的批评,见我的"德里达是个先验哲学家吗?"载《耶鲁批评杂志》,1989 年 4 月号。

在哲学史文本中找到对存在的记忆痕迹?",转向了准政治问题:"我们怎样才能把引起形而上学对立的文本意想颠倒过来?"和"我们怎样才能表明这样的文本是形而上学的?"。他从海德格尔对哲学原则的专注转向发展一种几乎可以适用于任何文本(古代的或当代的,文学的或哲学的)的技术。这是一种现在被称为"解构"的技术。

解构一词在德里达著作中,正如"毁坏"一词在海德格尔著作中一样,作用很小。本来,"解构主义"不是德里达为其思想选择的一个标签,正如"实存主义"不是海德格尔为其在《存在与时间》一书中的学说选择的一个标签一样。但由于造成德里达在英语国家中的名声的不是其哲学家同伴,而是文学批评家,不是想寻找对思想史的新理解而是想发现阅读文本的新方法的批评家,于是,使德里达自己也感到相当惊奇甚至发呆的是,在这些国家中,被牢牢地贴上这个标签的,是一个以他本人为领袖人物的学派。[①] 在这个学派的成员中,"解构"所指的,首先是把一个文本的"偶然"特征看作是在背叛、颠倒其所声称的"本质"内容的方法。[②]

作为这样的背叛的一个粗浅例子,我们来看这个主张:"我决定只用明白、通俗(exoteric)的语言。"既然"通俗"(指在英语

---

① 关于德里达本来的兴趣与其英语国家的追随者的兴趣之间的区别,有一个很好的讨论,见冈不里奇:"解构之被解构:法国逻辑中心主义的批评在美国的变型",载《哲学评论》,第33卷(1986年),第1—35页。关于认为解构不应当从形而上学扩及文学的观点和认为用一个合法的哲学实践……作为文学批评的模式是错误的观点,见埃科"读者的意向:艺术的状态",载《区别》,第2卷(1988年),第166页。

② 见德·曼对莫伊尼汉请他定义"解构"的回答:"在文本内,借助于文本中的成分(这种成分通常恰恰就是把修辞的成分暴露于语法成分的结构),就可以测定一个问题,并取消文本内作出的断定",载莫伊尼汉:《一个现时的想象》,第156页。

原文中使用的 exoteric 一词——译者）是一个并不通俗的词，这个主张就背叛了自己。这同"当我想到我以前在悔恨上浪费了多少时间就感到很压抑"的情况，基本上是一样的。这种陈述的方式，或其上下文，或其运用的特定的词的所引起的反响，与其内容、与其想要说的东西发生了冲突。再举一个稍不那么粗浅的例子。海德格尔在想摆脱形而上学、在想谈论不纯粹是作为存在物之概括的存在时发现自己陷入了困境。现在我们就来看一下德里达对这个困境的讨论。海德格尔在这个时候必须诉求像"语言是存在之家"这样的重新回到"存在—作为—出现"的观念的隐喻，而这种观念，在海德格尔看来，正是混淆存在与存在物的根源。德里达的评论是：

> 如果海德格尔用**出现的东西**彻底地解构了形而上学的统治，他这样做乃是为了使我们考虑出现物之出现。但对这种出现的考虑，只能以一种人们想摆脱就可以摆脱的、深刻的必然性，来把他要解构的语言隐喻化。①

我们可以这样来概括德里达对海德格尔的评论：说"我必须拒斥我的文化的全部语言"的人，是在用他所拒斥的语言来作这样的陈述，即使他在重新表达他的这种拒斥的时候，对语言使用的方式也是隐喻式的而不是字面式的。换句话说，一个想不谈论存在物的人必须使用用来谈论存在物的语言（还有什么别的语言吗？）来表明他的意图。任何想做海德格尔想做的那种事情的企图必然自陷圈套。因此，德里达的结论是，我们必须尝试

① 德里达：《哲学的边缘》，第 131 页。

与海德格尔想尝试的非常相似而又非常不同的事情。①

德里达认为，海德格尔想表达不可表达的东西的企图，乃是一种想通过发现其意义直接得自世界、得自非语言的语词来摆脱语言的企图的最近的、最疯狂的形式。这种企图自古希腊以来就一直继续着，但却注定要失败，因为语言，正如索绪尔所说，乃是各种差别的表演。②这就是说，语词的意义只能来自其与其他词的反差效果。例如，"红"只能通过与"蓝"、"绿"等比较才能有其所指的意义。"存在"，如果不与"存在物"比较、不与"自然"、"上帝"和"人类"、甚至事实上不与语言中所有其他的词比较，就没有任何意义。没有一个词获得其意义的方式是自亚里士多德到罗素为止的哲学家们所期望的：成为对某种非语言的东西（如情绪、感觉材料、物理对象、理念或柏拉图的形式）的直接表达。③

德里达认为，对于坚持这种直接性期望的逻辑中心论的哲学家来说，"单义性乃是语言的本质，或更确切地说，是语言的目标。没有任何哲学放弃过这种亚里士多德主义的理想。这种理想就是哲学。"④成功地摆脱这种逻辑中心主义传统，就是要

① 关于德里达对海德格尔计划与他自己计划的异同的讨论，见其《哲学的边缘》，第25—27和134—136页。另见梅吉尔：《极端性的先知》（伯克利），1985年，第7章。

② 见索绪尔：《普通语言学教程》，第4章，第4节。维特根斯坦在其《哲学研究》的许多地方也有相同的论述。

③ 当然，这不是说，不存在对非语言的语言学指称这样的事情。这里只是在重复维特根斯坦关于指示定义需要许多"场景"的论点。常识认为，"有一只野兔"是在出现一只野兔时说出的一个典型句子。维特根斯坦的论点、蒯因关于指称的不可捉摸性的论证和德里达关于指称者有游离被指者的倾向的论证，都没有危及这个常识的主张。关于这些论证对于意义观的影响，见斯托特："什么是一个文本的意义？"（载《新批评史》，卷14，第1—14页）和威勒："解构的扩展"（载《一元论者》，卷69，第3—21页。）

④ 德里达：《哲学的边缘》，第247页。

以某种放弃这种理想的方式来从事阅读和写作。破坏这个传统,就是把这个传统的所有文本都看作是自我欺骗的,因为它们都在用语言去做语言所不能做的事情。可以说,我们可以依赖语言本身来背叛任何想超越语言的企图。①

这样一种语言观很自然地引起了一直受到新批评学派的仔细阅读习惯训练的文学系学生的注意②。受到这种方式训练的批评家们长期习惯于发现模糊之处,习惯于弄明字面的意义怎么可以理解为隐喻的意义(或相反)。他们也习惯于把诗人及其意图和历史背景抛在一边,而只考虑他们所谓的"诗歌本身的内在运作"。德里达对哲学文本的阅读方式表明,我们也可以用一种类似的方式阅读文学作品。但这种阅读方式所揭示的不是新批评所要求的"有机整体",而是正好相反的东西:一个无穷的自我解决、自我背叛、自我颠倒的过程。假定德里达关于形而上学语言到处弥漫的主张是对的,上述这样一种阅读方式也就应当可以适用于甚至初看起来与任何哲学问题没有任何关系的文本。德·曼自己思想的哲学转向使他和他的学生,如德里达作品的重要翻译家和解释者盖伊特里·斯皮瓦克,认为德里达所提供的不是一种观点,而是一种方法,一种能导致这样的阅读的方法。德·曼对德里达的利用是解构主义发展的一个决定性事件。

---

① 见德里达:《写作与区别》(芝加哥,1978年),第278—281页。

② 关于解构主义与新批评的一致,见格拉夫《与自己对立的文学》(芝加哥,1979年)的第145—146页,和《专业化的文学:一种制度史》(芝加哥,1987年)的第240—243页。在后一本书的第242页,他说:"新批评对统一性的迷信,在解构主义那里,被对不一致、可疑的东西和'自我区别'的文本的迷信替代了,但批评还是继续维持这种超越了理性构造的复杂性,而理性构造自40年代以来在美国文学批评中就成了荣誉的标准。"也见博弗的"权威的变化:新批评的某些解构主义转型",载《耶鲁批评:解构主义在美国》(明尼阿波利斯,1983年)。

但在更具体地讨论德·曼是如何作为德里达和美国学术界文学研究的中介人的问题之前，我们最好先讨论一下德里达的哲学主张本身，而不考虑文学批评家们对它们的利用。这些哲学主张曾经是德里达哲学同行反对的、有时是挖苦的批评对象。法国的雅克·博维塞和德国的欧根·哈贝马斯曾经严厉地批评过德里达。但对他最严厉的批评则来自英美分析哲学家：自二次世界大战以来支配英语世界学术界的哲学派别的成员。对许多这样的哲学家来说，对于这些始于逻辑实证主义对形而上学（不是海德格尔意义上的广义形而上学，而是狭义的形而上学：与可证实的科学主张相反的"不可证实"的形而上学的、神学的和道德的主张）的拒斥的那个传统的传人来说，德里达的工作似乎是向非理性主义的可怜的、轻薄的、恶劣的倒退。

对德里达哲学主要有两种批评。第一种批评认为，德里达的学说用一种归谬法证明对实在论的怀疑，即对认为我们的语言和思想由世界、由非语言构造并提供内容的主张的怀疑。他们把德里达看作是语言学的唯心主义者，因为他说过一句后来为人们常常引述的话："没有任何东西在文本之外"①，而支持这句话的不过是贝克莱和康德古老的拙劣论证。大卫·诺维兹就是这样一位批评者。他说，德里达相信"我们对语言的使用从来不受非语言世界的限制"②，而且这个结论不是来自"我们不能经验到一个独立于我们心理构造的对象"的事实，因为这"不过是我们不能离开我们对一个对象的经验来经验一个对象"的另一种说法。③正如诺维兹所说，"我们还是可以观察非语言的

---

① 这句话出现于德里达：《关于语法学》（巴尔的摩，1976年），第158页。在其上下文中，它具有的意义比其敌对的评论者赋予它的意义要更具体复杂。

② 诺维兹："解构热"，载《一元论者》，第69卷，第53页。

③ 同上书，第50页。

或非符号的对象,以确定我们是否正确地描述了它们”。他认为,这个事实表明,“必定有一个非语言的、非符号的、非构造的世界……而且这是一个对我们说什么和怎样组织、区分及整理材料具有某种制约的世界。”①

诺维兹的批评所提出的问题是,认为存在着一个(以直接物理的、因果的方式)对我们的语言行为和我们的其他行为发生制约的非语言世界这个事实(这个德里达不大会否认的事实)是否与德里达的另一个主张相矛盾。这另一个主张,如果我们用诺维兹的话说就是,“我们的概念和意义并不表象、传达和符合一个非语言的世界,一个‘超验所指’。”②在“X 制约 Y”与“Y 表象、传达和符合 X”之间显然存在着距离。实在论的哲学家认为他们能够越过这个距离。他们认为环境对语言行为的因果影响使我们可以清楚地理解,某些语言是与某种非语言的东西相符合的。他们的对手,无论是“反实在论者”,还是那些想把实在论-反实在论问题作为伪问题而置之一旁的人③,则认为我们不可能有这样的理解。

分析哲学中有一个值得尊重的观点认为,在语言和非语言之间存在的因果关系还不足于使我们理解“语言和实在之间的符合”这个观念。这个观点似乎潜存于维特根斯坦,而明确表现于像唐纳德·戴维森这样的脉络论语言哲学家的著作中。④

---

① 诺维兹:“解构热”,载《一元论者》,卷 69,第 51 页。

② 同上书,第 49 页。“超验所指”一词是德里达的一个术语,用来表示能够(事实上完全不可能)阻止用符号解释符号的潜在地恶性循环的东西。见其《关于语法学》,第 49 页。他在这里,同皮尔士一样认为,没有任何东西能终止这样的循环。

③ 关于这两类哲学家之间的区别,见法恩的“也不是反实在论”(《心知》第 18 卷,第 51—65 页)和我的“实用主义、戴维森和真理”(载本书)。

④ 见戴维森:“主观性的神话”,载《相对主义》(圣母城,1989 年,第 165 页):“信念或真或假但不表象任何东西。最好摆脱表象,连同真理的符合论。”

因此可以认为，德里达的观点并不比上述这些哲学家的观点显得更可恶、更荒唐。[1]根据这种观点，维特根斯坦、戴维森和德里达都保存了唯心主义中真实的东西，而同时又避免了贝克莱和康德关于物质世界是人类心灵之创造的观点。

但维特根斯坦和戴维森的许多追随者却比较同情对德里达的第二种，也是较为温和的那种批评。根据这种批评，作为德里达出发点的哲学立场，正确地强调了语言的独立性，正确地认为（用塞拉斯的话说）"任何意识都是语言事件"[2]，并正确地拒斥了戴维森所谓的"模式-内容的二元对立。"[3]但德里达是以一种非常越轨的、夸张的方式从这一立场出发的，因此他的被误导的追随者情有可原地，虽然是错误地，从中得出了很可笑的结论。例如，约翰·塞尔就很敏感地指出，语言是一个差别的系统这个事实，"丝毫无损于出现与阙失的区分"，因为

> 我之所以以我这种方式理解"猫在地毯上"与"狗在地毯上"的差别，是因为"猫"这个词在第一个句子中出现而在第二个句子中阙失，而"狗"这个词则在第二个句子中出现而在第一个句子中阙失……这个差别

---

① 关于德里达和维特根斯坦，见格雷讷："生死和语言：关于德里达和维特根斯坦的几个想法"，载其《欧洲内外的哲学》（伯克利，1976 年）和斯达顿：《维特根斯坦和德里达》及我的"高级唯名论简述"（载《批评研究》，卷 12，第 462—466 页）。关于德里达和戴维森，见维勒："解构的扩展"和"法国解释的不确定性"（载《真理与解释研究》，牛津，1986 年）。

② 塞拉斯：《科学和形而上学》（伦敦，1968 年），第 160 页。

③ 见戴维森："主观性的神话"，第 163 页："不说模式-内容的两分法支配和规定了近代哲学问题，我们也可以同样说，这也是人们对主观和客观的二元论所有的看法……今日在哲学中发生的最有希望和最有趣的变化是，这些二元论得到了新的方式的责问，或得到了彻底的改造。"戴维森、普特南和其他分析哲学家的这样一些话与解构主义对"传统二元对立"的攻击是一致的。

的系统正是出现与阙失的系统。[1]

根据维特根斯坦的思想，我们可以更一般地说，除了对于先前的哲学，哲学“使一切维持原状”[2]，而且，通过与非语言的所指（德里达称之为亚里士多德主义理想的语言的目标）的对质放弃形而上学对单义性的特别追求，并非就是放弃在语言的相对单义用法与相对多义用法之间的日常区别。[3] 而且，说客观与主观之间的区别是相对于上下文和目的的，也并非就是要取消这种区别，而只是要警告人们，不要认为客观性有比“主体间性”更多的意义。塞尔认为，“在20世纪，主要是在维特根斯坦和海德格尔的影响下，我们都开始相信，追寻这样一些基础，即柏拉图、笛卡儿或胡塞尔所追寻的存在论的、认识论的或现象学的基础，是一种错误导向，”但他又坚持认为，“这丝毫不会危及科学、语言或常识。”[4]塞尔的这些话代表了许多分析哲学家的观点。对于塞尔来说，德里达的反基础主义既不新鲜又不有趣；只是德里达追随者的哲学天真才使他们以为，反基础主义对文学批评或政治有什么值得惊奇的后果。

塞尔在此提出的也许是对解构主义最流行的批评：我们有什么理由认为，放弃了柏拉图主义理念及其种种努力就可以对文化的其他方面发生重大影响？[5] 例如，我们有什么理由要像跟

---

① 塞尔：“颠倒了的世界”，第77页，见1983年10月27日《纽约书评》。

② 维特根斯坦：《哲学研究》，第1部分，第124节。

③ 休谟在其《阅读礼仪》（纽黑文，1989年）的第67—73页提出了类似的看法。他想区分“出现”的形而上学意义和实用主义意义，并认为对前者的怀疑同后者无关。

④ 塞尔：“颠倒了的世界”，第77页。

⑤ 关于提出和扩展这个修辞学问题的两种方式，见斯道特：“解释的相对性”，《一元论者》，第69卷，第109—110页和我的“解构与包围”，《批评评论》，第1卷，第20—21页。

随海德格尔的德里达所坚持的那样相信,科学受到"在一开始就滋生于其定义和运动中的形而上学枷锁的束缚"?我们为什么不相反地像赖辛巴赫、波普尔和杜威那样认为,自然科学在解开这些束缚并使一种后形而上学的文化成为可能方面做出了很大的贡献?我们当然不能在此讨论这些问题,但提出这些问题有助于理解德里达与其时代的哲学界的关系,也有助于理解为什么这个运动的疑心重重、怒气冲冲的观众要接受解构主义[1]。在从这个题外话回到德里达与其哲学同道的关系时,我们现在就可以再来讨论德·曼是怎样成为德里达思想的介绍人和中介人的。

早在遇到德里达之前,德·曼就曾暗示过这样一种阅读文学作品的方法。在写于60年代初期的"美国新批评的形式与内容"一文中,德·曼就悲叹新批评的非历史、非哲学特征,并坚决主张,美国批评家要考虑他们那时基本上忽略的"欧洲方法"。[2]德·曼也悲叹美国对海德格尔的长期忽略,并更一般地,悲叹缺乏任何安置文学文本的哲学-历史的背景。德·曼正确地认为,由于新批评在一种排除了历史和哲学后的意义上使用"文学"一词,也由于分析哲学家们高傲地拒绝阅读黑格尔、尼采,或海德格尔的著作,整个欧洲文化世界在美国知识分子面前已经消失了。由此造成的盲目性使人们不可能掌握德·曼所谓的"文学形式的意向结构"。[3]但是他主张,新批评家们尽管有其自己的有机形式理论,最后还是得承认文学文本的自我揭示特征:

---

① 关于怀疑,见阿巴拉:"怎样做事",载《政党评论》,卷46,第566—588页。关于愤怒的反对,见赫希:《解释的目标》(芝加哥,1976年)。

② 德·曼:《盲目性与洞见》(明尼阿波利斯,1983年),第20页。

③ 同上书,第27页。

> 美国批评在越来越精化其解释的时候,所发现的不是一个单一的意义,而是多元的相互可以完全对立的意义。它不是揭示一种属于自然世界的一致性的连续性,而是把我们带进一个不连续的由反思讥讽和模糊性构成的世界。而且它也大大地推进了解释过程,使得在有机世界和诗歌语言之间的类比最后消失,尽管它自己没有直接造成这种结果。①

德·曼对新批评的责难是一个信号,表明美国文学批评的语言及其假定正在开始发生后来表明是非常迅速的、几乎是剧烈的变化。今天,我们在回顾的时候可以看到,这是一个时机成熟的时候。到60年代,新批评已成了强弩之末。而且,60年代也是大学里面政治激进主义迅速膨胀的时期。新批评家与保守的政治运动的混合物(爱略特的君主主义和南方农民的怀古情结)则正好与此相抵抗。对左派政治思想日益增强的兴趣首先把学生引向马克思主义,然后又使他们认识到,还存在着一个欧洲思想传统,它从未停止阅读马克思,但已学会把他置于黑格尔的背景下并根据尼采和海德格尔来阅读。70年代初期福柯《事物的秩序》和哈贝马斯的《知识与人类旨趣》的英译本的出现,帮助美国学生认识到,在欧洲思想界,文学研究从来就没有与哲学或社会批评相分离。因此,虽然德里达没有赞成任何特定的左派活动,人们还是把他们看作光荣激进主义者。在70年代美国大学的英语系里,人们都似乎理所当然地认为,

---

① 德·曼:《盲目性与洞见》(明尼阿波利斯,1983年),第28页。

对文学文本的解构是与对不公正的社会制度的破坏携手并进的;解构可以说就是文学学者对走向激烈社会变化的各种努力的特有贡献。

在德里达开始了其一年一度的耶鲁之行以后,人们就开始习惯地谈论文学批评的"耶鲁学派"了。这个学派除了德·曼和德里达外,通常还包括哈罗德·布卢姆,杰弗里·哈特曼和希利斯·米勒。这个词是有一些令人误解的,因为这五个人虽是朋友,他们的动机和原则却很不相同。①即使哈特曼写了关于德里达的第一本英语著作(《拯救文本》,1981年),但他对德里达的利用与德·曼很不相同,而且他后来的工作也很难说是解构主义的。与哈特曼一起领导了60年代对浪漫主义诗人兴趣复兴的布卢姆,在70年代转向了理论,并发表了以《影响的焦虑》(1973年)开始的一系列惊人地具有创造性的非常有影响的著作。但布卢姆关于诗人的影响和错误的理论与德里达和德·曼当初所写的东西没有什么联系(虽然它们确实与德·曼的"盲目与洞见的理论一致),而且他后来化了很大气力要把自己与解构主义分离开来。②

但是,尽管在这些主要人物之间存在着这些不一致,"耶鲁学派"一词确实标志着美国文学批评史上的一个重大事件。在70年代期间,许多出色的哲学博士,带着后来被看作是解构主义的思想,从耶鲁文学系涌向全国。但是,我们今天回过头来

---

① 见布卢姆:《解构与批评》(纽约,1979年),第IX页。这里哈特曼写道:"请读者自己当心。德里达、德·曼和米勒无疑是无情的确定的大解构家,虽然各自有其自己的风格来反复揭示词的'奥秘'。但布卢姆和哈特曼就很难说是解构主义者。"

② 要较好地把握"耶鲁学派"成员之间的区别,见莫伊尼汉与他们的出色会谈,收于他的《一个现时的想象》。特别注意第29页布卢姆的话:"哲学是一门完全死了的学科"。

看,很清楚,这些思想的大多数是为德·曼所特有的。尽管在其书名中带有“解构”一词的大多数文学理论著作都集中在德里达身上,最经常地为人们引为解构主义批评范例的文本却都出自德·曼的手笔。在他这个时代,德·曼是最受尊敬和羡慕的教师之一,也是最专心致志的思想家之一。如果德里达根本没有存在过,或者对美国人来说根本没有存在过,德·曼的学生还是会形成一个非常重要的学派,虽然这个学派的名字也许不是“解构”,而是别的什么东西。要不是由于德·曼,冈不里奇所描述的“法国对逻辑中心主义的批评向美国文学理论的转形”(其“解构之被解构”一文的副标题)的过程也许就不会发生。

这些转形并不是完全平稳的。要理解解构主义运动内部的紧张状况,我们就必须看到在德里达和德·曼观点之间的紧张状况。他们两人一致认为,文本是自我解构的,而且,由于我们的语言有它永远不能达到的单义性假象,几乎对任何文本的仔细阅读都表明,我们无法达到预期的目的,这是多少有点使人变得无能的在形式和意图之间的矛盾。[①]但德·曼想回答的一个问题,即什么是文学及其语言所特有的,[②]德里达则根本没有提出过,而且他很可能会拒绝德·曼的前提。这些前提包括狄尔泰在自然科学使用的语言与文学使用的语言之间所作的区分。这种区分,在反德·曼的德里达主义者看来,很容易使人们想起某些古老的、拙劣的形而上学的二元对立(如自然-精神、自然-

---

① 例见德里达的一段明显是德·曼主义的话。在这里,德里达表示赞同地援引了巴塔耶所说的诗歌需要使自己能“说明其意义的缺乏”的话,然后接着说,“奴性因而是对意义的唯一愿望。”(《写作与区别》,第261—262页。)

② 在《抵制理论》(明尼阿波利斯,1986年)的第11页,德·曼说,对“文学性”的定义成了“文学理论的对象”。

自由、物质-心灵)。[1]对于德·曼来说,文学摆脱了在德里达看来贯穿于语言的自我欺骗。文学批评家的任务是要弄清,文学文本,虽然不一定是其作者,是不受欺骗的。德·曼对文学与哲学关系的下列描述,在德里达那里是很难想象的:

> 批评解构使我们发现了哲学对真理的看法的文学和修辞学性质。这样的批评解构是非常真实的,因而是不可能驳倒的:文学结果是哲学的主要话题及其所期望的那种真理的样板……而哲学结果成了对其在文学那里的解构的无穷反思。[2]

与此相反,德里达并不认为,有一个文化领域,即文学,是可以免遭哲学失败命运的,是似乎可以放弃对单义性的坚持的。他常常提出相反的看法,例如他说,"文学艺术史"一直是与"形而上学史"联系在一起的,即使同时他也承认,在我们这个时代,

> 在今天,再好不过地宣称写作的不可还原性和……逻辑中心主义的失败的,是某个特定方面和某个特定形式的"文学"实践。[3]

---

① 关于德·曼区分"自然对象"和"意向对象"的直接的胡塞尔方法,见《盲目性与洞见》,第24页。这里德里达不大会置之不顾的对立。另见《抵制理论》,第11页,德·曼在这里把"语言"与"现象世界"对立。而在《盲目性与洞见》的第110页上,他把"科学"文本与"批评"文本对立。

② 德·曼:《阅读的寓言》(纽黑文,1979年),第115页。

③ 德里达:《立场》,第11页。另见第20页,在这里,德里达说,对一个"独立于语言的概念"的追求,不是"有像'哲学'这样的东西从外部强加进来的,而是由连接我们的语言、文化和'思想体系'与形而上学体系史的任何东西造成的"。

在德·曼批评,或似乎在批评德里达对卢梭的阅读法时,他和德里达在这个问题上的差别就出现了。他首先指出,德里达没有看到,"正是在其语言是文学语言的意义上,卢梭已摆脱了逻辑中心主义的谬误",而德里达"仍然不想或者不能把卢梭当作是文学家来阅读"。[1] 确实,德·曼也说,德里达对卢梭的误读,即"他借助于可以从'真实'的卢梭那里得到的洞见对一个假卢梭的解构",是"太令人感兴趣了,因此可能是故意的"。[2] 在说这样的话时,他已减轻了这种对德里达的批评。但我们还是不清楚,这种关于作者意图的说法,除了出于礼貌外,是否还有更多的意思。

也许在这两个人之间的最大区别在于,德里达既拒绝早期海德格尔的"实存主义"怜悯又拒绝后期海德格尔的启示的无望,而德·曼正好表现了这两个方面。正如克里斯托弗·诺里斯所指出的,"在德·曼的语言中,充满了牺牲、丧失和克制的观念。"[3]至少在语调上,他的著作所接近的是海德格尔而不是德里达。下面的几段话是为德·曼所特有的,而且不断在其学生和追随者的著作中出现:

> 文学的独特性因而就表现为不能摆脱一个人们感到是不可忍受的条件。[4]

> ……这里(在卢梭的某些文本中)意识完全不是来自某物的阙失,而是在于一个虚无的出现。诗人的语言用不断更新的理解来命名这种空无,而且正如卢

① 德·曼:《盲目性与洞见》,第138页。
② 同上书,第140页。
③ 诺里斯:《德里达》(马塞诸塞剑桥,1987年),第xix页。
④ 德·曼:《盲目性与洞见》,第162页。

> 梭所期望的，它始终不倦地重新命名它。这种持续的命名就是我们所谓的文学……人类的心灵将考察惊人的颠覆技巧，以避免面临“人类问题的虚无”。①

> （普鲁斯特）小说中的一切所表示的都不是它所表象的东西；被意想的总是某种别的东西。可以表明，指称这种别的东西的最恰当的词是阅读。但我们必须同时“理解”，这个词使我们永远不能接近一种从未停止要我们加以理解的意义。②

这种语调，加上其对文学具有的承认自己无望的勇气的夸大，在德里达那里是很难发现的。至少是在许多时候，德里达似乎是在赞扬和例证一种表演的态度。德里达通常表现出的那种机警甚至轻浮，在德·曼那里是根本没有的。因此，德里达的某些敬仰者试图在他的著作与德·曼对它的利用之间打进楔子，以强调德里达对形而上学家单义性计划之必然失败的相对松弛和沮丧的感觉，并与德·曼对这种失败的非常严肃的态度相比较。③

---

① 德·曼：《盲目性与洞见》，第 18 页。

② 《阅读的寓言》，第 47 页。

③ 见德里达：《哲学的边缘》，第 27 页。那里，在指出我们应当避免海德格尔的怀古情结后，他继续说道：“相反，我们必须肯定这一点（即不存在任何独特的名字，甚至是存在的名字——引者注），就好像尼采肯定表演、肯定某些笑、某些舞蹈一样。”比较其在《写作与区别》第 292 页上的话。哈特曼在其《拯救文本》中突出了德里达这个表演的方面。而卡勒批评他这样做，因为这使人们认为，解构就是自由表演的问题（《论解构：结构主义以后的理论和批评》，伊萨卡，1982 年，第 28 页和 132 页注）。卡勒的批评得到了诺里斯的回应（见其《德里达》，第 20 页）。关于德·曼与德里达的区别，也见我的“逻辑中心主义的两种意义”（载《重新划界：分析哲学、解构主义和文学批评》，明尼阿波利斯，1989 年）和高德其的“德里达的通俗化”（载《耶鲁批评》，明尼阿波利斯，1983 年）。

这种想轻描淡写地对待形而上学终结的企图，受到那些其主要忠诚在德·曼一边而不是在德里达一边的人的责难和拒斥。米勒就是一例。他在《阅读伦理学》一书中就认为，他自己对德·曼的讨论是想表明，解构是一回事，批评家自由地（例如）将某个隐喻在一文本中的出现作为对这个文本重新脉络化的一个根据，即用这个隐喻来表演，以达到批评家自己的目的，是另一回事。米勒认为，把解构看作是个"自由表演"的问题也就是

> 对解构批评家著作的误读。更严重的是，它也是对伦理机制进入阅读、教授和写作批评的方式的根本误解。这种伦理机制并不是对断定这个或那个道德观念的主题内容的反应问题。它是一种更为基本得多的"我必须作出的"对文学语言本身的反应……而解构不多不少正是优秀的阅读本身。①

在米勒看来，优秀的读者就是

> 德·曼的小心翼翼的读者……知道，在每一个阅读行为中注定要发生的事情是不可阅读律的另一个例证。不能阅读的情况不可避免地要发生于文本本身中。读者必然要在他或她自己的阅读中重新体现这种

---

① 米勒：《阅读伦理学》（纽约，1987 年），第 11 页。另见第 58 页："我甚至敢于保证，如果所有普通人都成为德·曼意义上的好的读者，（人类普遍的正义和和平的——引者注）黄金时代就将到来。"比较米勒在莫伊尼汉的《一个现时的想象》第 128 页上的话。

不可能性。[①]

米勒代表了解构主义运动的一个极端,即德·曼一翼的极端。代表另一个极端的是斯坦利·菲什。菲什与这个运动的联系非常松弛,通常人们并不认为他是一个解构主义者,而且他自己也不这样认为。但由于他已经认同关于没有一个文本可以确定它自己的解释的主张,这个运动的敌人给了他这场运动的荣誉成员的称号。[②]这样一种等同是说得过去的,因为菲什完全接受为德里达、维特根斯坦和戴维森所共有的语言观。

但菲什认为,这种观点并无惊人之处,也没有任何重要的伦理意义,更不能支配批评实践。他和米勒一致认为,语言是各种差别的表演,没有一个词的意义可以单纯依据其指称者的出现,而客观性不过是主体间性。但与米勒和德·曼不同的是,菲什并不认为文学是使用一种(具有一种叫作"文学性"的特征的)特殊语言的领域,也不是一个与另一个叫作"哲学"的文化领域有永久争论的文化领域。而与海德格尔和德里达不同的是,他并不把出现的形而上学的终结看作是一个世界-历史的事件,而不过是一个偶然的事件,它提醒文学批评家,谈论"正确把握文本的解释"是没有意义的,有意义的是把文本置于许多不同的上下文中,只要人们认为这样做是有用的。

菲什自称是一个"实用主义者"。他关于哲学与文学批评关系的看法与塞尔有许多共同之处。两个人都认为,哲学家传

---

① 米勒:《阅读伦理学》(纽约,1987年),第53页。

② 例如,艾布拉姆在《怎样做事》中就批评德里达、菲什和布卢姆是"新阅读"的例子。在保守的解构主义批评者中,菲什通常被认为又是同样地"非理性主义的",虽然不那么"法国化"。

统的基础主义计划的失败，和赫希所谓的“确定的意义”①（一个文本在离开了上下文以后仍然具有的意义）的缺乏，对于文学批评家的工作没有什么特别重要的意义。对塞尔和菲什来说，如果有了维特根斯坦，我们实际上就不需要德里达，虽然我们也许（像菲什那样，而与塞尔不同）欢迎他的陪伴。②诚然，我们还是可以认为，菲什与德里达本人是在同一条脉络中写作，虽然这条脉络与德·曼或米勒的脉络很不相同。菲什批评对“确定的意义”的追求，认为“不管他们（文本的评论者）做什么，它不过是在另一伪装下的解释，因为不管像还是不像，解释是城里的唯一游戏”。这里，我们可以认为，菲什是以一种平淡的、高谈阔论的、美国人的语调重申了德里达在其“结构、符号和表演”一文中的一个中心论点：我们必须放弃“核心结构的概念”，“关于一个有牢固根据的表演的概念、即以一种为表演不可企及的基本不变性和可靠的确定性为基础构成的表演的概念。”③

这个论点可以为许多批评家所接受。他们像菲什一样，并不关心是否被人称为“解构主义者”，却乐于认为，解构主义在文学研究中起着重要的有益作用。这种作用就在于帮助我们摆脱“对文本的正确解释、即由文本本身支配的解释”的观念，摆

---

① 见赫希：《解释的目标》，第1章。在第3页，他说：“如果我们不能把一个意识的内容与其上下文区分开来，我们就不能认识世界上的任何事物。”这是对德里达、戴维森、维特根斯坦所反对的实在论的、反唯名论的认识论观点的一个很好说明。

② 见菲什“带着作者的赞美”对奥斯汀和德里达的调解的文章（《批评研究》，卷8，第693—721页）中想调和奥斯汀和德里达的中庸努力。在对塞尔“重申差别”（《雕像》，卷2）的回答中（这个回答后来在其《有限的》一书的后记中得到了扩充），德里达批评了奥斯汀。关于反对塞尔而对德里达的辩护，见卡勒的《论解构》，第110—126页，和诺里斯的《解构主义的转折》（纽约，1984年），第13—33页。

③ 德里达：《写作与差别》，第279页。

脱认为文学批评需要接受某种这样的正确性的理想以便走上科学坦途的想法。正如杰拉尔德·格拉夫所指出的：

> 现行的文学理论构成了一种持续的努力，想克服伴随着新批评的在文本与其文化脉络之间的摧残性的对立。如果在解构主义者、结构主义者、反映读者意见的批评家、实用主义者、现象学家、语言-行为理论家和有理论倾向的人道主义者之间有任何一致之处的话，那就是，文本毕竟不是自主和自足的，对任何文本的意义的理解都依赖于其他文本和文本化的指称框架。①

从菲什的观点来看，摆脱新批评"摧残性的对立"，乃是解构主义者对批评的哲学化和新近出现的叫作"文学理论"的分支学科所具有的实际价值和实用意义。但菲什会认为，一旦摆脱了这种对立，就无须接受德·曼关于所有的仔细阅读都在重新发现阅读的不可能性的主张了。根据菲什倡导的解释共同体多元论的观点，这种主张似乎只是新批评对有机整体的赞美的简单颠倒，正如尼采对变易的赞美，对于海德格尔来说，不过是柏拉图对存在的赞美的简单颠倒。

在米勒加强了的德·曼和菲什减弱了的德里达之间的对照，也就是下述两种观点之间的对照：一种是实际上非常严肃地对待哲学的观点；另一种是把传统形而上学的二元对立的消解看作是文学文本可以置于其中的、没有任何特权的又一个脉络的观点。正如我们在下一节中要表明的，在解构主义批评实践

---

① 格拉弗：《专业化的文学：一种制度史》，第 256 页。

中,我们也可以发现同样的对照。在这两个领域中,我们都可以发现这种在道德迫切性和放松的实用主义之间的、在作为必要任务的哲学工作和作为偶然脉络的哲学工作之间的、同样的矛盾状况。

5.2 解构主义批评

下面这段话节录自斯皮瓦克为其翻译的德里达《关于语法学》一书所作的序言,它仍然是对解构主义者阅读文本的方式的最好说明:

> 在以传统的方式翻译一个文本的过程中,我们如果遇到一个词,似乎包含了不能解决的矛盾,而且由于是一个词,有时被用来起这种作用,有时被用来起那种作用,从而表明缺乏一种统一的意义,在这个时候,我们就要琢磨这个词。如果一个隐喻压抑了其含意,我们就要琢磨这个隐喻。我们要追寻它深入文本中,发现文本不再作为一个荫蔽的结构,而是在揭示其自我超越性、其不可决定性。①

米勒的一篇文章为斯皮瓦克心中的那种阅读提供了一个很好的例证。在其"阿里可尼断续的声音"一文里,米勒考察了《特洛伊罗斯和克瑞西达》中的一段话。他认为,这段话

> 出色地勾画出了在独白的单个叙述线索变成对话

① 德里达:《关于语法学》,第 LXXV 页。

的双层线索时心灵一分为二的结果。当一个逻各斯变成两个逻各斯的时候，当圆圈变成椭圆的时候，西方逻辑中心主义的所有纽带都被解开和切断了。①

《特洛伊罗斯和克瑞西达》中的这段话是：

这是她吗？不，这是狄俄墨得斯的克瑞西达。美貌如果是有灵魂的，这就不是她，灵魂如果指导着誓言，誓言如果代表着虔诚的心愿，虔诚如果是天神的喜悦，世间如果有不变的常道，这就不是她。啊，疯狂的理论！为自己起诉，控诉自己，却又全无实证，矛盾重重，理智造了反，却不违反理智；理智丢光了，却仍做得合理，保持一个场面。这是克瑞西达；又不是克瑞西达。我的灵魂里正进行着一场奇怪的战争，一件不可分的东西，分隔得比天地相去还要辽阔；可是在这样广大的距离中间，却又找不到针眼大的线缝，让阿里可尼断续的声音进入。像地狱之门一样坚强的证据，证明克瑞西达是我的，上天的赤绳把我们结合在一起。像上天本身一样坚强的证据，却证明神圣的约束已经分裂松懈，她的破碎的忠心、她的残余的爱情、她的狼藉的贞操，都拿去与狄俄墨得斯另结新欢了。②

米勒利用"阿里可尼"是"阿拉可尼"和"阿里德尼"的合并

---

① 米勒："阿里可尼断续的声音"，载《乔治亚评论》，卷31，第44页。

② 莎士比亚：《特洛伊罗斯和克瑞西达》，第5部分，第2章，第162—185行。

这个事实作为线索，发现“西方形而上学的‘整个屋宇’在特洛伊罗斯的经验中和在他的言论中受到责问的方式”。[①]关于德里达对逻辑中心主义的批评，米勒作了很好的概述。他说：

> 语言可能是无根源、无基础的，是不以任何人的或神的心灵为模式的，而是强迫它们以它为模式。这种可能性的出现，是在两种不同的、各自融贯的语言在同一个心灵中争夺支配权的时候。[②]

米勒认为，作为结果，特洛伊罗斯所看到的东西具有“两个矛盾的符号体系同时集中在克瑞西达身上的可能性”，而且“这两个语言体系中的任何一个，单个说来，都是非常健全的，但两个同时出现于单个心灵中就变得疯狂了……就是说，我们既不能真实地也不能虚假地说这种语言”[③]。米勒的意思是，“西方形而上学的‘整个屋宇’”是建立在一个以可以对所有可能的事态进行明确描述的理想语言（也许只是一种理想的语言，即一种我们现在还没使用而原则上可以使用的语言）形式出现的“单义性之梦”之上的。这样一种语言将使经验研究可以在任何矛盾的命题之间作出决定。这个决定过程将揭示所有的基础，回答所有富有意义的问题。米勒要求我们注意，莎士比亚的文本表明了，这个梦，以及，用米勒的话来说，“一直通向上帝的伦理的、政治的和宇宙的秩序”之梦，是怎样受到克瑞西达表面的忠诚责问的。”[④]

---

① 米勒：“阿里可尼断续的声音”，载《乔治亚评论》，卷 31，第 47 页。

② 同上书，第 39 页。

③ 同上书，第 47—48 页。

④ 同上书，第 48 页。

克瑞西达可能的忠诚所产生的一种可能性是疯狂,即甚至不能暂时地确定什么可以成为理想语言,这种疯狂并非纯粹是在一个有序系统内部发生的一种偏差,而会一直影响到事物之根。米勒认为,解构就是提出这种可能性的活动。在他"阿里可尼"一文的最后一段中,他说道:

> "解构",作为解释我们传统的本文的程序,不是纯粹站在对话多样性踪迹之外的取笑……相反,解构试图颠倒在规定了这个对话的词内部的隐含秩序。它企图确定,独白的、逻辑中心的东西乃是对话的派生结果,而不是崇高的肯定,似乎对话只是对它的一个扰乱,是阳光之下的一个派生的影子。解构企图成为早期和后期的交叉替代物,从而代替整个西方形而上学体系的摇摆。①

米勒关于怀疑逻辑中心主义的结果是颠倒了先前等级的看法,在解构主义者之间是相当普遍的。但任何这样的看法都有一个明显的问题。认为秩序是无序的副现象,健康是疯狂的副现象,在明确的竞争者之间的理性选择是含混性的副现象的观点,根本没有触及成为逻辑中心主义本质的"二元对立"。祈求这种"副现象"观念(或用米勒的话说,"派生效果"的观念),对于那些留神海德格尔关于颠倒了的柏拉图主义还是柏拉图主义的警告的人来说,是令人恼怒的。

但米勒并没有感到恼怒。他似乎跟德·曼一样相信,仔细阅读文学文本的必然结果是,重新发现人类问题的虚无。但许

① 米勒:"阿里可尼断续的声音",载《乔治亚评论》,卷31,第59—60页。

多其他解构主义者则会说,颠倒这样的等级并不是对对立观念之间的真实关系的发现,而只是试验,即企图弄清,当事情被完全颠倒过来以后会发生什么样的情况。因此,解构主义的法学理论家巴尔金主张:

> (颠倒等级的)关键不是要建立一个新的概念温床,而是要研究,当给予的、常识的安排被转变过来后会发生什么样的情况……我们的解构将表明,甲所特有的地位是一个假象,因为正像乙依赖于甲那样,甲也依赖于乙。①

有些人把传统等级的转变看作是一个大哲学战略的一部分,有些人则把它看作纯粹是一个暂时策略。在这两种人之间的对比,大体上与我们前面在德·曼与菲什之间所作的对比相一致。这两个对比都说明了这样一种区别:一方面是接受一个以颠倒传统的对立为基础的新观点,另一方面是把"常识"的安排及其颠倒看作是活生生的选择,看作是可以把文本置于其中的同样好的上下文。

由米勒对特洛伊罗斯言论的讨论得到例证的德·曼式的研究,我们也可以在蔡斯论丹尼尔·德伦达的一篇文章("象之分解")中发现。同米勒一样,蔡斯作为出发点的那段文本对大家熟悉的哲学确定性提出了质疑。米勒的例子是非矛盾律,而蔡斯的例子是因果律。在德伦达从其心不在焉的朋友和伴侣梅里克那里得到的一封信中,蔡斯看到这种因果律受到了质疑。在

---

① 巴尔金:"解构主义实践和法学理论",载《耶鲁法学杂志》,卷96,第746—747页。

这封信中，梅里克轻率地、孤立地谈到了“过去结果的现在原因”。“这是但又不是克瑞西达”可以合理地看作是莎士比亚剧本的一个梗概，而梅里克的话则还游移在艾略特小说的外面。仍然，蔡斯提供了一种小说阅读方式。她认为这是由包含了有关的那段话的梅里克致德伦达的信所产生的。在这里，蔡斯暂时忠实于德·曼和德里达两个人的样板。她的许多论文都用了明显是孤立的、表面的段落作为解构整个文本的一个阶梯。

梅里克在给德伦达的信中写道：

> 作为对你关于意大利运动的描述及你对世态的一般看法的报答，我认为，在我们国内，目前对现在原因的结果的最明智的看法是“时间将表明一切”。至于过去结果的现在原因，人们现在看到，近来骗人的电报说明了去年的牛瘟。这是对被错误地称为哲学的东西的拒斥，也证明对农民的赔偿之合理。

蔡斯认为，梅里克的信“具有解构小说的功能”，它提出了一种根本上与其叙说者的说明很不相同的解释，而且它“有助于说明主人公（德伦达）想要超越的精神和风格”[①]。艾略特把这封信看作是蔡斯所谓的“贬低讥讽讨论的一个焦点”，是在梅里克的讥讽与德伦达的庄重之间的一个诽谤式的对比，而蔡斯则认为这封信既是对论说结构的最精确说明[②]，又是

> 对叙说者的故事、并隐含地对一般的故事的解构，

---

① 蔡斯：“象之分解”，载《分解形象》（巴尔的摩，1986年），第157—158页。
② 同上书，第160页。

> 不管这是有着目的论和表象论的假设系统的历史故事，还是有着通过后果和指称来构造意义的内在需要的论说故事。[1]

正如在米勒那里一样，“西方形而上学的整个屋宇”再次受到了质疑，不过这一次是通过把一个边缘的、表面上是偶然的和仅仅可能的段落带到批判注意的中心实现的。

但米勒对特洛伊罗斯的谈话的阅读方式没有冒犯这个剧本的戏剧空间，因为它没有在作为受挫的情人的特洛伊罗斯和作为莎士比亚创造的特洛伊罗斯之间来回摆动，而蔡斯则是通过把德伦达的冒险看作既是人生的网络又是艾略特的发明来达到其效果的。她用梅里克的话来重新描述在德伦达的母亲告诉他他出生的秘密时读者会感觉到的那种因果性的颠倒：“读者感觉到的是……正是因为德伦达产生了一种对犹太教的强烈的亲近感，才表明他是一个犹太的后裔。”蔡斯主张，“梅里克的信提出了真正重要的问题：不是对本族裔的约定或对逼真的事物的侵犯，而是对原因观念的解构。”[2]如她所说，由于“德伦达血统的揭示表现为叙说要求的一种结果”，我们就可以说，“他的血统就是其结果的结果。”[3]

仅当我们想在两个因果系列（一个是在小说中描述的，一个是产生这部小说的）之间来回摆动的时候，我们才能这样说。蔡斯认为梅里克的信正是要我们做这样的事情：注意“现实主义小说主张与实际运用的叙说策略之间的矛盾关系”。[4]这种矛

---

① 蔡斯：“象之分解”，载《分解形象》（巴尔的摩，1986 年），第 159 页。

② 同上书，第 161 页。

③ 同上书，第 162 页。

④ 同上书，第 163 页。

盾关系使我们想起了科学哲学家们常常讨论的一种困境:被认为是因果系列的东西是相对于科学家(这样的系列的叙说者)选来描述据说是属于该系列事物的语词而言的。换言之,关于因果关系的假设与关于如何最好地把系列划分为个别的事物的假设,是相互作用的。正如蔡斯所说,“属性之能具有表示身份的能力,是因为这些属性属于一个包含因果性的系统。在这个系统中,行为与身份具有因果关系。”这种大哲学观点(即认为我们可以发现多少用来描述故事中的主角的术语,我们就可以构造多少个因果故事,或者相反,我们可以构造多少个因果故事,我们就可以找到多少用来描述这类故事中主角的术语)说明了包含在梅里克信中的那种讥讽。可以说,就科学结果而言,科学哲学始终处在讥讽的边缘,正如就文学文本而言,文学批评(它始终在剧中人的观点与其创作者的观点之间摆动,或者在这两者与归于创造者必须使用的语言的第三种观点之间摆动)始终在讥讽的边缘一样。更一般地说,就文化其余方面的产物而言,哲学也始终在讥讽的边缘。这里,哲学是指一种苏格拉底式的能力,即对习以为常的事情提出疑问,并对这样的事情喜剧化地加以悖论式的颠倒。文学批评越是哲学化,批评家们越是认识到由近来的哲学家(特别是尼采和海德格尔)提供的重新描述和颠倒之激烈和彻底,它的语调就越讥讽化。蔡斯的论文典型地反映了解构主义批评,因为它的语调充满了一种讥讽的认识:思想同语言一样可塑,而语言是无限可塑的,任何语言描述都不过是一个暂时的栖息地,不过是某种暂时可以相处的东西。

但她的论文典型地反映了那种特别的德·曼式的批评,因为它把讥讽的、德里达的语调与实存主义对人类之无能的暗示混合了起来。在别的地方,蔡斯说:

> 文学文本,同哲学文本一样,成了语言的冲突特征的一个例证,或者说,成了一种“不应当被忽视”的“阅读的不可能性”的一个例证。①

在写到艾略特的小说的时候,蔡斯自己的梅里克式的机智可以与相当严肃的关于“人事之虚无”的德·曼式的提醒相匹敌。例如,在小心地表明小说“把决定性的表演(德伦达的犹太复国主义活动)放逐到了小说结尾之外的虚构未来”以后,她在这一段的结尾中插入了德·曼的另一个绝望的格言。她声称,“(在小说中)人们隐含地承认了,‘语言表演之不可能性’,正同语言断定之可能性一样,是虚构的。”②我们在这里再次看到了在温和的主张与强烈的主张之间的紧张状况。前者认为,传统的哲学秩序和安排是可以扭转、颠倒和经历考验的,而后者则主张,这样的可塑性乃是人类发觉自己所处的可怕困境的一个信号。这也就是我们在上面结合菲什—德曼的对立描述的那种在松弛的实用主义与道德的迫切性之间的紧张状况。这种梅里克与德伦达、玩笑与严肃之间的紧张状况,在蔡斯自己对它的讨论中得到了再生。

人们常常抱怨解构主义的批评机械而又单调。解构主义者们在试图回答这样的抱怨时,同样的紧张关系便以某种不同的形式出现了。③按照那种抱怨,对每一个文学文本的每一种解构

---

① 蔡斯:“象之分解”,载《分解形象》,第4页。蔡斯在此援引的是德·曼在《阅读的寓言》第245页的话。

② 同上书,第177页。

③ 见德·曼:《抵制理论》,第19页:“技术上正确的修辞阅读可能是枯燥的、单调的、可以预见的和令人不快的。”德·曼的批评者感到头痛的问题是,对一种“阅读”的拒绝可能是什么?因而“不可拒绝性”怎样才是有关的?

主义阅读,都一再使查尔斯王想到:“西方形而上学的整个屋宇受到了质问。”人们常常说,解构主义者孜孜不倦地对等级的二元对立的颠倒,现在已经像弗洛伊德对隐蔽的双性的含蓄揭示一样,已经令人厌烦了。根据这种观点,解构主义批评表明不过是主题批评的又一变种,只是这种变种从海德格尔而不是从弗洛伊德那里借来了主题。

关于解构主义理论对实际批评的意义,卡勒作出的说明也许至今还是最有创见的。他在这里回答上述抱怨时指出,解构主义批评不是把哲学的教训运用于文学研究,而是在被称为文学的文本中探索文本逻辑①。从卡勒的观点来看,那些像菲什那样以一种松弛的实用主义精神利用索绪尔—维特根斯坦语言观的人实际上是离了谱。把德里达和海德格尔对出现的形而上学的关心看作是与马克思对阶级斗争的关心和弗洛伊德对性的关心类似(即看作是提供了又一个可以成功地把这个或那个文学文本置于其中的上下文)的看法是错误的。对卡勒来说,正如对上引那段话中的斯皮瓦克来说一样,解构不只是一种偶然的脉络,而是弄清事情本来面目的途径。解构把你带进文本内部,这是马克思主义和弗洛伊德主义的批评所不能的。

卡勒的这种主张与科学哲学家之间的实在论—工具论之争所打开的是同一个哲学虫罐。科学哲学家所争论的问题是,科学家是在发现某种早就存在于世界上并等待人们去发现的东西呢,还是在为我们提供又一种对于某个特定目的而言是有用的描述世界的方法。同样地,卡勒要我们问,解构主义批评家称之为“文本逻辑”的东西是早就存在在文本里而等待人们去发现

① 卡勒:《论解构》,第212页。另在这里,卡勒还区分了“主题研究”与“结果或文本逻辑研究”。

的东西呢，还是对某种批评的目的来说是较好的描述文本的方式？像菲什这样的实用主义者把这样的差别作为“形而上学”的差别、作为并不造成任何差别的差别而予以抛弃。他们会说，一篇批评论文的论证就是批评家的目的的达致。但卡勒却要认真地对待这个差别。在他看来，重要的是，一方面，要坚持认为

> 文本以不同的明晰度把解释活动及其后果主题化，因此事先表现了赋解释传统以活力的戏剧。

另一方面，则要区别对文本的阅读与文本本身。[①] 为使这种区别安然无恙，卡勒必须认为，“通过其边缘成分的力量”，文本有能力“颠覆”先前的阅读。他必须主张，批评家既有创造又有发现，而且无论是这种发现-创造之间的区别，还是在文本-阅读之间的区别，都不能简单地以实用主义的开阔胸怀之名予以抛弃。

但是，正如塞尔[②]和其他一些人喜欢指出的，解构的技术是本质-偶性和实体-关系区别的普遍消融剂，而且解构主义者本身对这些被区别开来的东西也都是一视同仁的。因此我们还不清楚，卡勒如何能论证他的这样一个主张：确实有一种“逻辑”存在在文本中，等待解构主义批评家去探测。但在《论解构》的最后几页，他表明他并不想加以证明：在特定的时候，信仰必须代替论证。德·曼在谈到雪莱的诗歌时说，“《生活的胜利》警告我们，没有任何东西，无论是行为、语词、思想或文本，会发生于与任何在先的、在后的，或存在于别处的东西的关系中，无论

① 卡勒：《论解构》，第214—215页。
② 塞尔：“颠倒了的世界”，第77页。

这是肯定的关系还是否定的关系。”在注释这段话的时候，卡勒指出，他

> 甚至不能想象，一个批评家怎么能证明这样的主张：没有任何东西发生于与任何在先的、在后的，或存在于别处的东西的关系中。人们会怀疑，某种对文本及其最根本、最惊人含义之真理的信仰会导致人们忽视形成解构批评洞见的可能性，或者在方法上造成虽不能得到证明但不得不容忍其结果的必然后果。①

但当卡勒谈到“结果”的时候，他并不是指解构批评把个别文本作为个体加以说明的能力。他明确地拒绝把这种能力看作是一种批评实践的试金石的假设。他承认，

> 读者以美国模式假定，解构的目标是要说明个别作品。但他们发现，在许多方面这种目标是不存在的。例如，他们抱怨某种单调：解构使所有东西变得千篇一律。确实，德里达及其同伴似乎都没有着力于把每一个作品的独特性（或者其独特的神秘性）等同于一个解释者所要成为的东西。②

但他又回答说：“我们必须拒斥把科学与解释相对立……并把对科学的任何批判与对特殊性的解释的赞同等同的假定。”③

① 卡勒：《论解构》，第280页。
② 同上书，第220页。
③ 塞尔：“颠倒了的世界”，第222页。

因此，卡勒在要求我们根据“结果”的力量来判断解构主义批评时，他所说的这种“结果”，既不在于准科学的哲学真理的建立，也不在于他所谓的“对个别作品的丰富阐述”[1]。相反，这样的结果在于批评家经验到由对先前接受的解释框架的不断克服造成的不断的自我更新，在于揭示这样一种盲目性：它产生过旧的洞见，而紧跟着这种洞见的是由一种新的盲目性造成的新的洞见，并这样永远进行下去。因此，在卡勒看来，解构批评的这些结果并不在于“确切地”阅读文本的准则，而在于能够参加不断避免可能出现的确定性的实践。这样的批评并不是用哲学代替文学，并不是把哲学运用于文学，而在于从事一种使传统的哲学-文学区别（同传统的一般-个别的区别一样）不再有效的活动。

卡勒对解构批评的描述可以说明，这样的批评的主张是多么激进，而且，为了对付人们对它的标准的批评（如任意性和单调性等），这些主张也需要多么激进。卡勒描述的那种活动并不服从任何外来的判断，就好像政治革命家不会倾听由他们想要改造的社会所乐于使用的词汇构成的批评。加强这种与政治运动的类比的一个事实是，许多（也许大多数）解构批评家认为，它们在追求一种具有政治意义的活动。他们认为自己的批评实践是与一种政治实践相连的。解构主义运动的力量和活力，离开了其政治关注点，也就不能被理理。[2]

---

① 塞尔：“颠倒了的世界”，第 221 页。

② 卡勒论“使批评政治化的愿望”，载其《符号形成》（诺曼，1989 年），第Ⅷ页论“新历史主义”这场常常被看作是解构主义的后继运动为何不能为解放政治的批评提出一个令人信服的纲领，见该书第 21 页；论菲什、我、卡尔纳普、迈克尔斯和其他一些人的“新实用主义是保护一个占统治地位的意识形态的方法”并“与理性时代完全适合”的看法，见该书第 55 页。对卡勒意见的怀疑，载克莫德《对诗歌的嗜好》（马萨诸塞剑桥，1989 年）第 1—46 页。

5.3 解构和激进政治

在其《事物的秩序》一书的末尾，福柯把一种激进的政治和社会转变的紧迫感与人被语言代替的紧迫感结合了起来。他认为："随着语言的存在越来越明亮地照耀我们的地平线，人类便逐渐地消亡。"[①]这种来自政治左派的看法，与来自政治右派的海德格尔的早期看法相一致。海德格尔认为，"人本主义"是对出现的形而上学的最后阶段、对迄今已穷途末路的、把语言看作是人类手中工具并服从我们意志的、理解存在方式的最后挣扎的最好称呼。[②]在一篇题为"人的目的"的对海德格尔"关于人道主义的信"的出色评论中，德里达同海德格尔一样坚持"改变现状"的必要性，但他接着又认为，海德格尔走出"人"的方式不会有用，所需要的是一种"'风格'的改变"，这种风格能"同时说几种语言，产生几种文本"。[③]所有这三个哲学家，虽然动机不一，都一致认为，语言是一种不能归在"人"的概念下的现象。他们认为，我们不应当像塞尔、戴维森和菲什这样的人那样，把语言简单地看作是人类用符号和声音达到某些目的的东西。[④]所有这三个人都暗示，对语

---

① 福柯：《事物的秩序》（纽约，1970年），第386页。

② 注意海德格尔关于"任何人本主义仍然是形而上学"的主张（"关于人本主义的信"，见《海德格尔主要著作集》，第202页），以及他关于萨特、尼采和马克思的看法（见同上书，第215页）。另见第197页他对坏的、人本主义的、实用主义的语言观的说明，以及第193页他自己把语言看作"存在之家"的相反观点。

③ 德里达：《哲学的边缘》，第135页。

④ 这种对实用主义的拒斥的一个后果是，正如德里达最近指出的，"在科学理论（不管是哪一种科学理论）与语言理论之间不可能有什么严格的类比"（《有限的》，第118页）。在这一点上，戴维森是不能同意德里达的。

言“超越人”这个事实的认识将提供新的社会-政治的可能性。

目前，这种在激进政治和解构批评之间的紧密联系，是哲学家们想让语言占有先前为“人”占有的位置所作努力的主要结果。英美大学的文学系（其成员认为自己的专长在语言）已经代替了社会科学系，成了极左思想的温床和激进政治主张的场所，从而领导着社会科学各系科。那些实行解构主义批评的人尤其认为，自己参加的活动与其说与理解（更不用说欣赏）传统上称为“文学”的东西有关，不如说与政治变化有关。

“理解”这个词传统上具有人本主义的意义，它假定，“伟大”的诗歌和小说是永恒的道德真理的仓库，这些真理与之符合的是人类的本性，而不管其历史的时代或其使用的特定词汇。解构主义想用来代替它的是德·曼赋予“文学”的那种意义：“对一种空无的不断命名”，对使先前的洞见成为可能的盲目性和使医治旧的盲目性成为可能的新的盲目性的不断发现。文学不再是不安的精神可以得到栖息和鼓舞的地方，不再是人类可以从中找到自己的最深刻本质表现的地方，而是成为导致新的永久骚动的刺激。解构主义者希望，这样的活动，一旦贯彻到政治中去，就可能成功地克服资产阶级民主对其制度的残酷和不公的盲目性。

认为“仔细阅读”具有重大政治功用的主张为许多解构主义者视为当然。同样被他们假定的一个看法是认为，文学系的主要功能是政治功能，是帮助学生摆脱他们所接受的、由“人本主义”阅读传统文学经典的方式所假定的形而上学观念。有时像伦特里希这样一些喜欢福柯而不是德里达的人指责解构主义：说得好些是不关心政治，说得严重些则是政治上的保守

主义。[1]德·曼在故世前一年的一次会见中,反对这种指责,说“我一直认为,只有根据批判-语言学的分析,才能探讨意识形态问题并扩及到政治问题。[2]德·曼的许多追随者也有类似的说法。他们认为,解构主义提供了(也许与表面上看起来相反的)一种方法,使文学老师可以成为福柯所谓的“特别的知识分子”,即能用其专门技术从事政治工作的人。[3]

现在广泛流行的一种观点认为,对语言作用的研究(而不是对垄断资本主义的机制、对作为“资产阶级执行委员会”的国家的作用的研究)为激进政治开放了新的可能性。可以部分地说明这个现象的,一方面是马克思主义影响的削弱,另一方面则是女权主义的兴起。在重要的法国哲学家和社会批评家利奥塔的后期著作中,马克思主义成了关于“人性”和“人类历史”的伟大“元叙说”之一。利奥塔认为,在尼采、海德格尔和福柯以后,我们再也不能相信这样的元叙说了。[4]尽管有些人,特别是瑞安[5],企图调和马克思主义和解构主义,但实践解构主义批

---

① 关于伦特里希对德·曼批评理论之政治功用的怀疑,见其《在新批评以后》(芝加哥,1980年)第8章,和《批评与社会变化》(芝加哥,1983年)第1—83页。

② 特别是诺里斯。关于在早期和中期德·曼表现的政治幻觉与其后期的政治关心之间的对比的说明,见其《德·曼》,特别是第5,6章。

③ 见伦特里希:《批评和社会变迁》,第6页:“我关心的是大学人本主义者,因为我认为,他们作为社会政治角色的立场有讽刺意义地被左翼、右翼和中翼贬低和忽视了。我所说的‘知识分了’指的是由福柯描述的特别的知识分子:他们是在自己的所在专业并根据自己的专业来从事激烈的转变工作,并同压抑进行斗争的。”在接着的几页中,伦特里希说,那些单纯组织宣讲会、静坐、罢工等活动而不是把政治带进课堂和著作中的学术界人士‘充满了内疚和职业异化感’。关于他对德·曼‘盲目性与洞见’的观念导致政治保守主义的责难,见第49—50页和第63—64页。

④ 见其《后现代状况》(明尼阿波利斯,1984年)。

⑤ 瑞安的《马克思主义和解构》(巴尔的摩,1982年)认为,“解构为对资本主义-家长式制度的激进批判提供了必要的原则。这样的批判不仅与那些制度相敌对,而且从内部破坏了其合法性基础”(第43页)。他认为,被定义为一套(转下页注)

评的大多数人则都认为，自己进入的理智世界与马克思的理智世界、卢梭的理智世界和孔狄亚克的理智世界，是同样遥远的。福柯、德里达和德·曼在当代英语国家政治激进分子的理智生活中所起的作用相当于50年前马克思、恩格斯和托洛茨基的作用。[①]

加速这种转变的是女权主义获得的一种认识：西方道德和政治词汇的男权主义特征是马克思主义及其启蒙运动先驱的一个特征。女权主义很敏捷地利用了德里达把“西方出现的形而上学”的“逻辑中心主义”看作是其“男性生殖器中心主义”的观点。[②]认为男人比女人更理性、更逻辑因而值得享有较高权力的看法，深藏于属于西方形而上学核心的各种隐喻中（“深入现象的帷幕”、“关于其最内在部分的真理”），等等。女权主义者表明，性的想象贯穿于人本主义和理性主义的隐喻。对哲学和文学经典的女权主义阅读方式已经提供了最令人信服的证据，表

（接上页注）会重新产生阶级统治的观念和习惯的“意识形态，作为资产阶级的社会科学和硬科学的支配性范式所依赖的东西恰恰是解构主义想提出责问的东西（第38页）。对瑞安这样的调和努力的怀疑，见麦基在“马克思主义与解构讨论会”上的发言（载《修辞和形式》，第75—97页）。另见在《德里达以后的马克思》中伊格尔顿和其他一些人的文章。有些马克思主义者（特别是在英国）试图用阿尔多塞的工作作为桥梁连接传统的马克思主义与解构主义。德里达本人没有详述马克思或马克思主义，但在其《立场》第56—80页，他涉及到了马克思、列宁和阿尔多塞。

① 关于德里达思想的伦理—政治倾向的讨论，见伯恩斯坦“严肃的表演”（载《思辨哲学杂志》，第1卷）。作为德里达论政治的一个例子，见其“种族主义的最新形式”（载《批评研究》，1985年秋季号）和他在“但在……之外”（同前，1986年秋季号）中的主张：“解构实践也是而且首先是政治和制度的实践”，因此，对文字文本的解构阅读不过一个种中的一个属。但这个种的特征还不清楚。关于对解构与政治关系的怀疑，见麦卡锡“论政治的边缘”，载《哲学杂志》，第85卷，第645—648页。

② 例见德里达：《哲学的边缘》，第25页。另见其《传播》（芝加哥，1981年）中与书同名的论文对性想象的运用。

明解构主义批评可以说明一种暗藏的权力和统治的“逻辑”，一种必须看作是有效政治行动的先决条件的逻辑。①

对解构主义和政治激进主义关系的这一简单描述也许足以表明，卡勒何以能够把如何证实德·曼主张的问题置之一旁，反而诉诸关于解构主义批评这一与政治观点不可分离的活动的经验。这也可能表明，解构主义者何以常常发现，菲什和其他一些人的松弛的实用主义在政治上是可疑的，因为这些人虽然对传统的“人本主义”文学批评同样持批评态度，却不想接受德·曼关于“文本逻辑”的观念及其关于阅读是一个无穷的自我颠覆过程的主张。

在此我要重复一下前面的一个观点：解构主义运动远不止于文学批评。最广义的解构主义可以作为一种表示，它所指的是一阵在知识分子中对现状不满和怀疑的强烈旋风。“社会主义”一词则通常被用作一场较早的旋风的表示。但正如把这场较早的旋风简单地等同于赞成那些主张把生产资料国有化的经济学家的观点是错误的，把现在这场旋风简单地等同于赞成那些要我们放弃现象-实在区别的哲学家的观点也是错误的。这些哲学家，同当时那些经济学家一样，只是一场很难加以阻止的运动的许多集合点之一。解构主义文学批评只是欧美知识分子的自我形象所发生的一个正在进行的、微妙而又深刻变化的表现。

① 关于女权主义、解构主义、马克思主义和心理分析的关系的批判讨论，见斯皮瓦克：《在其他世界上》（纽约，1987 年），特别是其中的“女权主义和批判理论”和“从国际的视野看法国女权主义”。

6

反本质主义和文学左派*

自古希腊以来,在现象与实在之间作出区分,已成了西方常识的一部分。自 17 世纪以来,哲学家们一直在主张,我们可能永远不知道实在,因为在我们与实在之间有一个屏障,一个由在主体与客体之间、在我们的感官和心灵的构造与事物本身的存在方式之间的相互作用产生的现象的帷幕。自 19 世纪以来,哲学家们则一直认为,语言形成了这样一个屏障,因为我们的语言把可能并非内在于对象的范畴强加于对象之上。

在我看来,20 世纪最有用的哲学家是这样一些人:他们发现了在我们感到对某些目的是有用的描述世界的方式与那些我们觉得对其他一些目的是有用的描述世界的方式之间的区别,并用这个区别来代替古希腊在实在与现象之间的区别。我将用实用主义作为这个替代的标签。实用主义者在回答 17 世纪关于现象帷幕的论证时指出,我们不必以视觉作为知识的模式。因此,我们也没有必要认为感官或心灵把自己放在眼睛和其对象之间。相反,实用主义者认为,我们可以把它们看作是支配对象的工具。他们对于 19 世纪关于语言的歪曲作用的论证则指出,语言并不是表象的一个中介。相反,它是为了获得特定的目标而实行的符号和声音的交换。

实用主义者想放弃在认识事物与使用事物之间的区别。以

---

* 本章是我的第 3 次罗马内尔讲演与第 1 次罗马内尔讲演中的一些内容及一些新材料的综合。

培根关于知识就是力量的主张为出发点,他们进一步主张,力量就是知识所具有的一切。就是说,一个关于认识X的主张也就是一个关于能够用X或对X做某些事情、能够把X置于与其他事物的关系之中的主张。但是,要使这个主张变得合乎道理,他们就不能同意,认识X是件与某个内在于X的东西相关的事情,而使用X是件与X处于某个外在的、偶然的关系的事情。

为了反对这样一种看法,他们就必须放弃内在与外在、X的内在核心与边缘领域(由X与构成宇宙的其他事物之间的关系)之间的区别。我称放弃这种区别的企图为反本质主义。对我们实用主义者来说,不存在任何像X的非关系特征这样的东西,就好像不存在像X的内在本性、本质这样的东西一样。因此,离开了其与人类需要或意识或语言的关系,就不存在像一个与X的实际存在方式相符的描述这样的东西。一旦内在与外在之间的区别消失,实在与现象之间的区别,以及对我们与世界之间是否有屏障的忧虑,也就随之消失了。

但是,我们实用主义者必须与那些既是反本质主义者又是反实用主义者的人分享当代哲学的舞台。这样的反本质主义者中最重要、最有影响的人是海德格尔。海德格尔与实用主义者一起走了很长一段路,然后他就断然分道扬镳了。[1]同实用主义者一样,他把理论看作只是从事更好的实践的手段。他认为自然科学是预测和控制的工具,而不是发现事物的实际存在方式的途径。他同实用主义者一起拒绝笛卡儿讨论的问题,即认为存在着一个证明我们的知识主张的问题、一个给我们的知

---

① 对早期海德格尔所具有的实用主义形式和后期海德格尔的转折的一个出色说明,见奥克伦特:《海德格尔的实用主义》,科内尔大学出版社,1988年。

识主张以一个比维特根斯坦"这就是我们做的事情"的主张更牢固基础的问题。海德格尔和杜威都认为,这个关于需要某个更牢固基础的观念可以追溯到柏拉图主义在海德格尔所谓的"什么"与"这个"之间的分离。他们俩都认为,不存在某种与事物本质地具有的"什么"的前语言学联系,即一种先于对事物的命题判断、并成为这种判断的基础的联系。杜威、海德格尔和维特根斯坦都把语言置于希腊人的理性的位置,而且他们都把语言看作是一种社会实践,而不是一种前语言学的*逻各斯*的体现。

但尽管有这些类似性,海德格尔还是把实用主义看作是一个灾难。实用主义者想把语言看作*只是*一个工具、*只是*实现人类特定目的的手段,在海德格尔看来,这不过是虚无主义这个对存在的最后遗忘的又一征兆。他认为,实用主义这种哲学对于一个技术的时代是很自然的,但他认为技术是尼采把存在理解为权力意志的一个灾难性产物。他认为,权力崇拜和虚无主义预示着一个从伟大性逐渐衰退的漫长故事的终结。海德格尔告诉我们,"在伟大的希腊时代,人的本质"必须"由存在的东西来看待,必须包括于并保存于其开放性之中,为这种开放性所推动,为其各种对立所驱使,并以其不一致为特征"①。在那个时代,*逻各斯*与波尔莫斯,语言与斗争是一回事。柏拉图-亚里士多德主义以视觉沉思的形式、以理论的形式出现的对逻各斯的分有概念还没有占上风。而一旦这个概念占了上风,实用主义就成为不可避免了。因为一旦人类用来表达其与存在关系的隐喻变成了视觉隐喻,我们就注定要以海德格尔所谓的"世界图画的时代"为结果。"世界图画的时代"是海德格尔对技术化和

---

① 海德格尔:《有关技术的问题和其他论文》,第131页。

感性化的20世纪的一个轻蔑称呼。[①]

说世界成了图画，也就是说世界成了人类只要感到有用就爱怎么描述就怎么描述的东西，成了人类爱怎样想象就怎样想象的东西。因而使世界成为图画与使世界变得可以为权力意志支配是一回事。它成了我们可以雕塑的泥土。海德格尔把它看作是一条潜在的纽带，连接着技术与唯美主义，连接着尼采的权力崇拜和他的视觉主义，即他想“通过艺术之眼看待生活和通过生活之眼看待艺术”的愿望。世界的可支配性这个纽带也连接了杜威思想的两个方面：一方面是，像杜威、培根那样把科学看作力量；另一方面，则期望一个在其中所有的经验都成为艺术经验的社会，一个在其中财富和悠闲使所有人都可以把他们的活动看作是自我创造而不是苦难的乌托邦。对于海德格尔来说，无论是对技术支配的期望还是对感性化的期望，都是使一切事物依赖于人的方式，是他所谓的“人本主义”的形式。这两者与前柏拉图主义认为人是“由存在的东西看待的”观点都不同。

因此，在那些同时也是实用主义者的反本质主义者与那些不是实用主义者的反本质主义者之间的区别，也就是在以尼采和杜威为一方而以海德格尔为另一方之间的对立：前者希望人类可以摆脱认为某种非人类的东西在观察着人类的观点的最后残余，而后者则希望人类可以重新把握这种观点。尼采和杜威，同海德格尔一样，不相信“上帝的观点”的观念，不相信“世界本身的存在方式”的观念。但同海德格尔不同的是，尼采和杜威想让人占有以前由上帝或实在的本性占有的位置。他们希望有

① 在我刚才援引的那段话的同一页上，海德格尔说：“把任何存在的东西的存在性定义为柏拉图的‘埃多斯’视角、观点、形式，乃是使世界必须成为图画的先决条件，它是事先决定的，而且长期在暗暗起着间接的支配作用。”

一种人类中心的人本主义的语言观、思想观和文化观。与此相反，海德格尔则想重新回到为尼采、杜威、柏拉图和基督教共有的前提后面。他想不再根据“观点”和“图画”来思考。他想找到一种理解存在的方式，从而把柏拉图和杜威看作是一个已被讲述的故事中的片段，是一种已被讲滥的主题的细微变化。

在把实用主义的和反实用主义的反本质主义者初步地区别开来之后，我想作出另一个区别，从而使事情变得更为复杂。这个区别与我先前作的那个区别相交叉。它以柏拉图、尼采和海德格尔为一方，而以杜威和基督教为另一方。我这个新的区别所要加以区分的，是那些认为给每一个人以追求幸福的权利实际上并不重要的人和那些认为这一点十分重要的人。步边沁和穆勒的后尘，尼采说：“并不是所有的人都为快乐而生活。只有英国人是这样。”他区分了勇敢和强壮的人能够达到的愉快和弱者能够达到的微不足道的快乐，后者是由他称之为“最后的人”、即作为平等民主公民的人所享有的“白天和晚上的微不足道的快乐。”

如果尼采活得足够长，看到詹姆斯和杜威对功利主义的利用，那么他可能会同意布卢姆，把实用主义描述为“最后的人的哲学”。詹姆斯《实用主义》一书的题词是：“纪念约翰・斯图亚特・穆勒，从他那里我最早学会了实用主义的胸襟开阔，如果他今天还活着，我很想把他看作我们的领袖。”杜威认为，边沁把幸福看作是“快乐的量”的观念太粗糙了，他同情年轻的穆勒把边沁与科尔里奇相结合的努力。但他与穆勒一致认为，政治和社会的进步就是要使幸福的机会平等化。对于杜威来说，要努力获得一个在其中所有经验都是艺术经验的社会，我们的唯一理由就是，这是一个理想的幸福的社会。同赫胥黎勇敢的新边沁主义世界不同，这将是一个其所有成员都经验到一种自我创

造的快乐的社会。

海德格尔、尼采和柏拉图并不认为,一个在其中每个人都是具有伟大心灵的自我创造者的社会是一种真实的可能性。这三个人都假定,在伟大的心灵与渺小的心灵之间的区别也就是在较少人的心灵与较多人的心灵之间的区别。与此相反,穆勒和杜威一方面接过了基督教关于我们应当追求一种平等主义的世俗天堂的主张,同时又放弃了基督教关于某种非人类的东西有利于这样的努力的观点。穆勒和杜威也许会像尼采一样认为,基督教是一种奴隶的反叛,但他们不会把这一点看作是对基督教的一个批评。因为他们并不认为奴隶是天生的奴隶,是天生地不能具有伟大性的。他们认为奴隶可以与贵族一样获得伟大的心灵,虽然很不幸地他们由于缺少食物、教育和闲暇而没有获得这样的心灵。他们认为多数人与少数人之间的区别只是一个较早的文明阶段的偶然产物,而现代技术是可以超越这个阶段的。

让我们称这种关于奴隶与主人区别的观点为"平等主义"。这种在平等主义者与反平等主义者之间的几个区别,与我前面描述的那个区别相交叉。这表现在,柏拉图是一个本质主义者、非实用主义者和反平等主义者。基督徒是本质主义者、非实用主义者和平等主义者。尼采是反本质主义者、实用主义者和反平等主义者。海德格尔是反本质主义者、反实用主义者和反平等主义者。杜威是反本质主义者、实用主义者和平等主义者。

陈列这些差别是令人混乱的,但我认为,没有什么更简单的方法可足于描述今日美国思想生活中的混乱状况。因为我们现在有一个文化的左派。这个左派受那些以一些坚决的反平等主义者为英雄的人所支配,并试图同时把本质主义与海德格尔的反实用主义和杜威的平等主义相结合。它被布卢姆感觉灵敏地

描述为“尼采化的左派”。这个左派目前体验到的紧张正是本文的主题。

在本世纪30年代,与美国学术界中政治自由主义者和政治激进主义者之间的分界线正好重合的,是杜威主义者和马克思主义者之间的分界线。而在今天,与之正好重合的,是在非哲学的知识分子与精于哲学的学术界人士之间的分界线。在前者看来,杜威的实用主义,同简单传递下来的常识一样,并不是一种哲学观点;而后者熟知的则是尼采、海德格尔、德里达和福科。在30年代,杜威主义的社会民主主义者与马克思主义者之间还有某些交叉的政治主张,在我刚才区分的当代美国学术界的两类人士之间也有这样的情况。如果容许其选择的话,詹姆森和欧文·豪可能会投杰克逊而不是布什的票。对于现今自由资本市场的弊处,双方可能意见一致。但他们的修辞和理智关怀还是完全不同的。对于像詹姆森、塞义德、瑞安和斯皮瓦克这样的人来说,仍然有一种需要,或者发现某些可以让马克思主义采取的反本质主义、非形而上学和非黑格尔主义化的形式,从而使马克思主义重新富有活力,或者完全抛弃马克思主义,以迎合一种反本质主义的、平等主义的、但却又与杜威的实用主义截然不同的哲学观。

这种需要使美国的文化左派必须非常渴望把尼采和平等主义结合在一起,把一种悲剧的生命意义同对一个自由乌托邦的希望综合起来。当尼采主义倾向占上风的时候,结果就是,福科主义拒绝认真考虑实际的政治选择,企图回避与他们所谓的一个“惩戒性社会”的牵连。而当平等主义倾向占上风的时候,结果就是企图使福科、尼采、海德格尔和德里达的工作变得与妇女、黑人和同性恋者的被压抑和第三世界的贫困联系起来。当像我本人这样的杜威主义者提出,这四个人为我们做的一切就

是恢复和更新杜威的反本质主义的论证时,这个观点被认为是我们的激进主义不够充分和我们与现状有牵连的一个标志。因为我与欧文·豪和沃尔泽共有的那种常识的、社会民主主义的自由主义被看作是对我们时代危险的一个完全不当的反应。

现在我要收缩我的焦点。我不再描述哲学和政治的分界线,而开始只谈论一个人:德·曼。在我看来,讨论德·曼的工作及其影响是研究美国文化左派所经验到的那种紧张关系的最好办法。因为德·曼使为海德格尔和德里达所共有的反本质主义迎合文学学生的需要,从而使这种反本质主义发生了一个特殊的转折。德·曼把反本质主义哲学转变成一种文学崇拜。德·曼影响的结果之一是,文学系,而不是社会科学各系科,成了同时也是学术界人士的政治激进分子的主要庇护所,成了左派政治活动的主要舞台。

50 年前,在杜威的影响下,美国自由主义政治思想不假思索地认为,需要的是在政治思考中运用"科学方法"。但在今天,"仔细阅读"的观念已经替代了先前的"科学方法"观念。文学崇拜替代了科学崇拜。我们听到的不再是:只有接受了自然科学家的态度和习惯,生活和政治才可能变得更好;而是:只有接受了文学批评家的态度和习惯,生活和政治才可能变得更好。例如,德·曼的好朋友和追随者米勒就曾经指出,"如果所有男女都成为德·曼意义上的好的读者,那么人与人之间的普遍和平和正义的黄金时代就会来临。"

要想理解米勒怎么会说这样的话,我们来看几段德·曼的话。在其 1967 年的"批评与危机"一文中,德·曼指出:

……关于语言的这个陈述,即认为符号和意义永远不能重合的看法,在被称为文学的这种语言中已经

> 完全被视为当然了。文学,同日常语言不一样,始于这种知识的远端;它是摆脱直接表达谬误的唯一语言形式。①

在这同一篇文章的稍后,德·曼把摆脱直接表达谬误等同于发现了"作为抛弃了任何满足的可能性的基本存在模式的愿望"。他继续指出,由这种发现导致的意识

> 由一种虚无的出现构成。诗歌语言用不断更新的理解来命名这种空无……它毫不厌倦地重新命名它。这种持续的命名就是我们所谓的文学。②

要理解这两段话的意义,我们就必须明白,德·曼所谓的"直接表达谬误",即认为"符号和意义可以重合"的谬误,到底指的是什么。这种谬误与持德里达所谓的逻辑中心主义观点大致上是一回事。逻辑中心主义者相信,有时语言恰当地表象了某种非语言的东西。他们认为,有时符号与意义确实可以重合,就是说,符号恰当地表象了某种别的东西,即它的意义。这种意义是在某个人心中的思想,它本身转而可以恰当地表现某种非心灵的东西。对于逻辑中心主义者来说,语言最好的时候,就是在其对实在完全透明的时候,就是如亚里士多德和黑格尔所说的"与其对象同一的时候"。相反,那些没有犯直接表达谬误的人则抛弃了透明和同一这样一些隐喻。他们接受了索绪尔的主张:语言是"差别性的表演"。他们相信,符号之有

---

① 德·曼:《盲目性与洞见》,第17页。

② 同上书,第18页。

意义，是因为其与其他符号的关系，即类似的关系和不同的关系，而不是由于其与某种心理之物重合。他们进一步相信，所有思想都在语言中，思想之有意义也只能是由于其与其他思想的关系。

请注意，德里达的反逻辑中心主义不过是我刚才称为反本质主义的东西的一个特例。这是把为尼采和海德格尔共有的反本质主义运用到句子和信念的特例上去。一旦人们抛弃了本质的观念，无须语言和思想的中介即可揭示的逻各斯的观念也就随之消失。像索绪尔那样主张语言是差别性的表演，也就是像维特根斯坦那样说，一个词的意义就是其在语言中的用法，并像蒯因那样进一步指出，经验意义的单位就是整个科学。我们可以这样来概括蒯因和维特根斯坦的论点：一个句子的意义，同一个信念或一个愿望的意义一样，是其在一个其他句子或信念或愿望的网络中的位置。这样说也就是强调符号和思想对上下文的感受性，也就是把语言和思想不是看作准事物而是看作一个关系网络中的交点。但这不过是用我们反本质主义者希望看待万物的方式来看待它们，即把它们看作是一个潜在地无限的关系网络，而不是一个为关系的边缘所环绕的非关系的核心。

但对德里达-维特根斯坦的这种反本质主义的论证，德·曼又作了他自己的独特利用。在其论德里达对卢梭的阅读的文章中，他指出，“卢梭之避免逻辑中心主义的谬误恰恰是由于其语言是文学的。”[①]因为与德里达不同，德·曼认为，文学一直是反本质主义的。在他看来，文化一直被分成对语言的文学的使用与常识的、科学的和哲学的使用。在前一种使用中，语言揭示了

---

① 德·曼：《盲目性与洞见》，第138页。

其真实的、关系的、自我颠倒的性质，而在后一种使用中，这种性质则被遮盖了。[①]

这个认为文学始终具有哲学意义的惊人主张使我们想起了我前面引述的那段话，他在那里指出，文学始终为我们提供一种"抛弃了任何满足的可能性"的生活方式。对于德·曼来说，语言是关系的表演这个事实，不过是愿望按其最内在本质是不可满足的这个更一般事实的又一个例子而已。这就是为什么他会说，想"取消文学"的企图也就是想回避他所谓的"人类问题的虚无性"的企图。[②]这里，德·曼响应了萨特的一个主张："人是没用的激情"。之所以没用，是因为人是一个没有本质但又坚持把某一个本质归于自己的存在物，是一个自由的但又发现其自由是不能容忍的存在物。德·曼同意萨特，认为人生的意义就是永恒的摆动。在这个摆动的一极，是想体现实在本身的逻各斯并把事物的内在本质内在化，从而获得一个上帝的观点；而在这个摆动的另一极，则是认为由于没有这样的逻各斯、没有这样的结构、因而这种努力是不可能的看法。对于萨特，德·曼要补充的是第二个极，即人类事物的虚无性、实现核心的人类愿望的不可能性，一直表现于其所谓的"文学语言"中。

如果我们认识到，道德责任也是随着逻辑中心主义的消失而消失的观念之一，那么德·曼对德里达和萨特的同化就可以变得比其一开始所表现的更有道理些。[③]因为如果真理不是一个与非人类的实在相符合的问题，那么关于一个不管我们是否认识都会约束我们的规律的观念就不可能有任何意义。关于这

---

① 关于德里达和德·曼的区别，另见我的"逻辑中心主义的两种意义"，载《重新划界：分析哲学、解构主义和文学批评》。

② 德·曼：《盲目性与洞见》，第18页。

③ 关于这个问题，见米勒在其《阅读伦理学》中对康德的讨论。

样一种规律的观念，同关于一个自然科学家作为其责任要精确表象的物理实在的内在本性的观念一样，对于我们这些反本质主义者来说，是没有任何意义的。如果我们发现，缺乏一个绝对道德律的观念、或者缺乏一个绝对的科学实在观，是非常可怕的，那么萨特和德·曼就将显得是有道理的。尼采宣称上帝已死，这被认为是在主张没有任何非人类的东西可给人类以目的。而萨特和德·曼都认为这不只是哲学观点上的一个转折。他们认为这表明，人类需要接受一种新的自我形象。不是逻辑中心主义地把自己看作认识者，他们现在必须认为我们自己正面对着一个空无、一个不能被认识而只能（用德·曼的话说）用"不断更新的理解"来命名的深渊。我们不再认为自己是在按照由物理实在的本性设定的制约和道德命令的规定而生活，相反，我们认为这些制约和规定本身不能摆脱一个"人们感到是不可忍受的状况"。德·曼认为，表明这种不可能性，正是"文学的独特性格"[1]。

我这种实用主义的反本质主义同意所有德·曼的反逻辑中心主义的、德里达的前提，但并不认为这样的前提包含着他的实存主义的、萨特主义的结论。我们实用主义者认为，逻辑中心主义或康德道德义务观念的终结，并不要求我们接受一个新的自我形象。对于我们来说，没有任何论证可以引导我们从反本质主义哲学到选择这样一个新的形象。也没有任何论证能够引导我们从这种哲学达到任何特定种类的政治。在我们实用主义者看来，固有人性及内在道德责任的缺失，同任何有关应该过哪种生活、应该持哪种政治问题的决定，都是一致的。拒绝传统的逻辑中心主义把人类看作是认识者的形象，并不表明我们面临一

① 德·曼：《盲目性与洞见》，第162页。

个深渊，而只是表明我们面临一个选择的范围。萨特认为我们有一种拒绝或避免这种选择自由的倾向。这种看法是完全正当的，但我们却没有理由认为，当我们认识了这种倾向的时候，我们也就发现了什么应当是人的本质。根据实用主义的观点，像萨特和德·曼这样的反本质主义者不应当在最后关头说发现了这样一个本性，从而改变本质主义者的方向。萨特在表达自己的观点时不应该说，“人的本质就在于没有本质”，而应该只限于说，“人类同任何其他东西一样不再有本质”。德·曼也不应当把索绪尔-德里达关于符号功能的反本质主义说明等同于这样一个主张：愿望“本身”是内在地不可满足的，而且这种不可满足性是愿望的本质。有些愿望可以满足，有些不可以。本质主义者的愿望可能不可满足，但其他人还有其他的可以满足的愿望，例如个人的自我创造的愿望和社会正义的愿望。

同海德格尔和德里达一样，德·曼也认为本质主义和逻辑中心主义的终结是一个具有世界历史意义的事件。我们实用主义者则认为，这不过是在人类对其与宇宙的其余部分的关系的把握方面，发生逐渐的、持续的转折的一个最近阶段。这是一种从崇拜上帝到崇拜圣人到崇拜经验科学研究者的变化。我们实用主义者认为，幸运的是，这个过程最后使我们不能崇拜任何东西。但不能全心全意地爱并非就是不能够享受许多不同的东西。它并不必然地会产生一个我们感到是不能忍受的状况、一个空无、一个深渊。因此我们实用主义者感到，我们没有理由在我们以前崇拜光芒四射的逻各斯的地方，为文学这个以文学语言表达其声音的灰暗的上帝设置一个祭坛。实用主义者乐于见到的不是高高的祭坛，而是许多画展、书展、电影、音乐会、人种博物馆、科技博物馆，等等。总之，是许多文化的选择，而不是某个有特权的核心学科或制度。

我们实用主义者具有这个偏好的一个理由是，我们认为，那种拒绝了核心和深刻这样的隐喻的文化多元论，是与民主政治、与给我们以当代民主国家的社会和实际制度是一致的。我们认为，对于什么是人生的核心、什么是人类存在的目标和意义这样的问题，这些社会政治制度采取了中立的态度。当代民主社会是建立在这样一个假定上的：我们建立的制度，必须适合在像崇拜上帝、崇拜科学、崇拜文学和不崇拜任何东西这样一些问题上具有很不同看法的人。

我们这些实用主义的反本质主义者，尽管不能从反本质主义者对于民主社会的适合性这一点推论出其为真的结论，却确实认为，这种适合性是有利于我们的。但是，美国的文化左派，在德·曼和福科的影响下，认为当代民主国家，包括我们自己的国家，或者是帝国主义的强权，或者是惩戒性的社会，或者是两者皆有。因此这种左派并不把杜威多元主义的反本质主义与我们多元主义的美国社会的一致看作是一种举荐。用伦特里希的话说，它把这个社会看作是"基本上不合理的"。[①]它认为杜威所赞赏的约定的、改良主义的政治与"强权的论说"有牵连，而后者正是现存资产阶级民主生活的看不见的调节者。正如30年代的马克思主义者认为，杜威是"美帝国主义的哲学家"，当代的文化左派也认为实用主义者，说得最轻，是对社会不负责任，而说得重些，则是压迫人的意识形态的辩护士。[②]

---

① 伦特里希：《批评和社会变迁》，第2页。

② 在同上书第1—20页，伦特里希很好地说明了学术界知识分子把自己的学术工作与其政治关联的需要，同时又提出了一套对实用主义的典型的左派批评（例如，他认为我的工作是在"使文化与政权分家"，第19页）。但在该书的后面几个部分（特别是第38—52页），他提出了与我类似的对德·曼的批评。

文化左派想重新把握30年代的左派自认为在马克思那里发现的原动力和方向感。同这个较早的左派一样，我们的文化左派希望其自己的特殊天赋和才能，即那些使一个人适合从事哲学或历史或文学批评的天赋和通过在这些领域中的高级研究而获得的才能，能够直接服务于政治。如伦特里希所说，其唯一的政治手段就是静坐、包围及诸如此类东西的左派分子"充满了内疚感和职业异化感"①。

有些文学教授想找到一个方法，使他们的专门技术与知识同政治有关，使政治进入其课堂和书本。对于这些人来说，后期德·曼正是天赐。正如萨特对其30、40年代作品中的非政治语调感到不满、并在60年代宣称"实存主义是马克思主义的飞地"，德·曼在年迈并变得有影响时，对人们批评他的工作不过是一种新的唯美主义这一点也十分敏感。在1982年发表的一篇论文中，他主张：

> ……在揭示意识形态的偏差并确定导致这种偏差出现的各因素方面，文学语言学是比任何其他种类的研究，包括经济学，都更有力和必不可少的工具。那些指责文学理论忘却社会和历史(即意识形态)实在的人不过是在表明，他们害怕自己的意识形态的神秘化会被他们试图贬低的工具暴露无遗。②

在其去世前一年的一次会谈中，德·曼走得更远。他说：

---

① 伦特里希：《批评和社会变迁》，第7页。

② 德·曼：《抵制理论》，第11页。

> 我始终认为,只有(着重号为引者所加)根据批评语言学的分析,我们才能研究意识形态问题和(我要进一步说)政治问题。①

德·曼关于文学语言学的这样一种主张为美国文化左派的许多作品定下了基调。这个左派现在感到可以理所当然地假定,伦特里希称之为“职业异化”感的东西实际上是可以克服的。它所以能克服是因为,人们在人文科学特别是文学的研究生学习期间所了解的那种东西,结果表明恰恰就是为“研究政治问题”所需要的。

从实用主义的观点来看,这个主张有一点道理,但也只是一点而已。确实,文学研究可以使人敏感地知道,何以任何现象可以用许多不同的方法加以描述。文学学者知道修辞学,知道似乎是真的东西将取决于所用的语言与听众的期望之间的相互作用。文学的研究可以帮助人们认识到,今天字面的客观真理不过是昨天的隐喻的尸体。那些研究和讲授文学史的人完全能够明白,何以道德和政治思考的词汇可以通过文学的想象来改变,何以诗人有时可以成为未获承认的立法者。而且,他们在规定和实施一个文学准则中的作用,也使他们很容易明白,这样一个准则怎样会成为一种压抑的力量,应该布置哪些阅读书目的决定怎样会使学生很难去考虑,他们先前的社会化的问题出在什么地方,从而也就很难去考虑他们社会的弊病出在什么地方。

但在承认了所有这些以后,我们实用主义者还是想坚持,德·曼在我引述的几段话中的说法是荒唐的。事实完全不在于,我们为了清楚有用地思考政治就必须对语言的本性有一种

---

① 德·曼:《抵制理论》,第121页。

索绪尔—维特根斯坦—德里达的理解。为了具有政治的想象力或对政治有用或为人类自由服务,我们甚至无须在哲学上成为一个反本质主义者。哲学对于政治并不是这么重要。文学也是一样。从康德到哈贝马斯的许多人接受对道德义务的逻辑中心主义的康德主义说明,但他们在政治思考方面做得很好,而且对于平等主义的政治改革非常有价值。对于从赫胥黎到波普尔的许多人我们也可以说同样的话,但他们从来没怀疑自然科学可以告诉我们实际上、客观上我们究竟是什么,从而改变我们的自我形象。

即使我们实用主义者赞成反本质主义和反逻辑中心主义,是由于其与一个民主社会的习惯和目的一致,我们仍然不想认为,接受和运用这样的学说,对于克服社会和经济压抑是必不可少的。因为大多数这样的压抑非常醒目和明显,因此,我们不需要任何伟大的分析技巧或任何伟大的哲学自我意识,就可以明白究竟是怎么回事。例如,我们不需要任何"批判的语言学分析"就可以注意到,一方面,在美国的黑人区,有数百万儿童在失望中长大;而另一方面,美国政府正在通过法律把更多的财富给高收入阶层。即使像经济学家、管子工、保险商人和生物化学家这样一些从来没有仔细阅读过一个文本、从来没有对一个文本进行多少解构的人也可以认识到,拉丁美洲的人民由于当地富豪与北半球金融机构的秘密交易而变得越来越可怜。

我们实用主义者认为,"对意识形态的批判",在社会斗争中是一个有用的策略性的武器,但只是许多武器中的一个。我们找不到任何证据可以确证德·曼关于"文学语言学"可以比像经济学这样的东西更有用的主张。以为这种语言学对于政治思考和行为似乎是核心的或本质的,与以为反潜艇水雷对现代战争是核心的或本质的无异。只有一个其生涯在签订水雷合同

的办公室里达到顶峰的潜队司令才会有后面这种看法。只有一个具有实在是极端的“职业异化”痛苦的文学教授才会有德·曼这样的主张。只有同时非常认真地看待文学与哲学的人才会像米勒这样说:

> 语言给人以许诺,但它所许诺的是它自己。它从来不能信守诺言。正是语言的这个事实,语言的这个不受任何语言使用者支配的必然性,使在历史的物质世界上的事情像他们实际上发生的那样发生。①

语言可以被描述为、而且实际上已经为德·曼和德里达有用地描述为在作自己并不信守的诺言。如果我们考虑到,本质主义知识分子试图从现象深入到实在,试图发现力量的终极杠杆得到揭示的领域,发现最终将把所有东西放在恰当的视角中的词汇,那么上述这种描述确实是有启发意义的。但历史不是本质主义知识分子的一个阴谋。许多不同的事情,从教科书的安排、立法者的贪婪、独裁者的着迷,一直到流行病的暴发,“使历史的物质世界上的事情像他们实际上发生的那样发生”。把德里达和德·曼对语言的有用的、创造性的描述作为道德和政治的关键只是又一个例子,它表明,反本质主义通过虚构它自己的元叙说、它自己关于在什么地方可以发现力量的终极杠杆自私的故事,而这在最后关头又推了本质主义一把,结果反本质主义倒使自己变得可笑了。

由德·曼对“文学语言”的实体化得到例证的这种最后垂死挣扎的本质主义,可以作为一个好例子,说明全心全意地爱或

---

① 米勒:《阅读伦理学》,第35页。

恨一件事情的副作用。这是想纯洁心灵、专心致志、以及把一个人的最持久、最私人的情感需要同一个人的公共责任放在一起的自然结果。信奉平等主义的知识分子的闲暇和财富使其能够献身于培养他们的自我形象,对此他们有一种内疚感。而为了减轻这样的内疚感,他们总是想求助于哲学。正因为这样的知识分子对其他人类的需要还有一种感觉,他们便感到与其他人分离了,因为这些人并不使用他们在重新发明其自己时发明的语言。他们也有一种内疚感,因为他们不能使自己的自我发明计划与那些不能重新描述和重新发明的人相联系。于是他们倾向于把自己的专业实体化,仿佛这样的专业使他们有了特有的通道,可以得到力量的杠杆。在他们那里,“科学”或“文学”仿佛成了上帝的秘密和真实的名字。因此,像斯金纳和德·曼这样的人就很容易把自己看作是先知,甚至是救世主。而这些人的追随者则把自己看作是历史的前卫,把自己的思想转型看作是在预示人类世界、特别是那些使其他人的需要不能得到满足的社会安排的转型。

在以上这一方面,从我的反本质主义角度来看,马克思主义和现在正为美国的文化左派提供养料的德·曼和福科的后马克思主义的混合物的虚幻特征,不过是例证了任何本质主义的虚幻特征。在过去曾经最恰当地说明这种虚幻特征的是科学崇拜,是那些告诉我们一旦对价值选择和冲突消除的问题采取了科学的态度我们的黄金时代就将到来的人。而在今天,给这种虚幻特征以最好例证的是文学崇拜,是我刚才从德·曼和米勒那里引述的东西。

杜威不幸的科学崇拜倾向是实用主义的坏的、残留的本质主义方面。但模糊了杜威的反本质主义信息的科学主义修辞并没有阻碍杜威去作许多好事:帮助使美国成为一个比它以前更

为平等主义的社会。同样地,德·曼黏附于德里达反逻辑中心主义上面的文学崇拜的修辞,也没有妨碍德·曼做许多好事:帮助确保美国的制度有朝一日将变得较不固执和较不压抑。

欧文·豪的常被引述的"这些人对掌握政府并不感兴趣;他们感兴趣的是掌握英语系"这句话提出了一个很有用的论点。我们还应当记住,在20、30年代,许多杜威主义者对掌握社会学系比对掌握政府更感兴趣。而且他们成功地做到了这一点,因此布置给选社会科学课程的学生的书目也使他们更清楚地意识到由美国的制度带来的苦难。而德·曼主义者成功地控制文学系也有类似的结果。很快,高中毕业班学生和大学一年级学生开始发现自己在阅读的是《他们的眼睛在看着上帝》,而不是《棒球接手》。他们发现自己正在通过西季威克而不是马西森或帕林顿的眼睛阅读梅尔维尔和詹姆斯的东西。这些变化将有许多好处,而使这些变化发生又是我们狡猾的平等主义知识分子善于做的事情。

但是我一直要证明,尽管,而不是由于,那些使这些变化发生的人有本质主义残余,这些好事还是做成了。事实并不是像几十年前的科学崇拜的自由主义者所相信的,自然科学应当成为文化或政治思考的样板,而不是文学批评应当成为这样的样板。无论是科学崇拜的自由主义者还是文学崇拜的激进主义者都过于认真地看待哲学了。他们还是非常着迷于本质主义的想法:哲学可以指导我们到真正存在这种行为的地方,可以使我们穿过迷雾进入其隐蔽的核心,或者护送我们沿着隐蔽的道路前进。

在这一章中,我一直在称颂的杜威主义的实用主义抛弃了核心和深刻的隐喻。它认为文学、科学和政治是相互关联的人类活动,可以以不同方式满足不同人的需要。要想学会在这些

需要和这些活动之间保持平衡,靠研究哲学不会有太多帮助。相反,它是杜威所谓的实验问题。民主社会是建立把自由和正义与效率和可预见性相结合的社会经济制度的实验。当代知识分子从事的实验正在把他们对新颖、特异的理智和精神完满形式的追求与其道德和政治上的平等主义相妥协。这样的实验不会使我们从现象到实在。他们不会使我们朝内走向本质和向下达到基础。他们只是使我们走向一个外在的未知的未来。假如非常幸运,这个未来可能将是世界图画的时代,即为海德格尔所蔑视而为杜威所期望的技术化的、感性化的、平等主义的乌托邦。

7

民主先于哲学*

“我的邻居们是说有20个上帝还是说没有上帝，对我毫无伤害。”①托马斯·杰斐逊的这句话，为美国的自由政治确定了基调。因为他的这个例子使我们必须尊重这样的看法：政治可以与有关最重要问题的信仰相分离。就是说，公民在这类问题上的共同信仰并不构成一个民主社会的必要条件。同启蒙运动中的许多其他人一样，杰斐逊认为，对于公民美德来说，一种为典型的有神论者和典型的无神论者所共有的道德官能就足够了。

启蒙运动的许多知识分子乐于走得更远。他们认为，既然宗教信仰表明对于政治的凝聚并非必需，它们就应当作为怪诞的偶像加于抛弃，甚至也许应当像在20世纪马克思主义的国家中那样，用某种将形成公民道德意识的、完全世俗的政治信仰取而代之。而当杰斐逊拒绝走出这一步时，他又为美国的自由政治进一步确定了基调。因为他认为，只要把宗教私人化，即它只与个人的完满有关，甚至可能为这样的完满所必要，但与社会秩序无关，就足够了。一个杰斐逊主义民主的公民，只要他们喜欢（但不是狂热），可以信教，也可以不信教。就是说，他们必须抛弃或改变其对最重要问题的看法，即迄今为止可能一直对其生

---

* 本章选自彼得森等编《弗吉尼亚宗教自由法》（马萨诸塞剑桥大学出版社）。——编译者

① 杰斐逊：“弗吉尼亚笔记”，第17责问。载《托马斯·杰斐逊著作集》（华盛顿特区，1905年），2:217。

活提供说明和意义的问题的看法，只要这些看法有可能导致对其大多数的公民伙伴来说不可能是公正的公共行为。

这种在精神完满与公共政策之间的杰斐逊主义的妥协有两个方面。它有绝对主义的一面，认为每个人都无须特别的启蒙就已具有了为公民美德所必要的全部信仰。这些信仰源于一种普遍的人类官能即良心，因为每个人的本质就在于具有这样的良心。正是这种官能产生了个人的尊严和权利；但这种妥协也有其实用主义的一面。它认为个人如果在其良心中发现的信仰虽与公共政治有关却不能捍卫其公民伙伴所共有的信仰，那么他就必须为公众考虑而牺牲自己的良心。

在这两方面之间存在的某种不和谐，可以用把人性的正义性等同于真理的哲学理论来消除。启蒙运动的"理性"概念蕴涵的一种理论认为，在非历史的人的灵魂本质与保证自由、开放讨论的道德真理之间存在一种关系，它可以对道德问题和科学问题提供"单个正确的答案"。[①] 这样一种理论保证，一个不可能公正对待人类众生的信仰乃是"非理性的"，因此事实上也根本不可能是我们道德官能的产物。相反，这是一种"偏见"，决非来自人的"理性"灵魂。它并不具有良心的圣洁，因为这是一种假良心的产物。我们失去这种东西绝非是牺牲，而是解脱。

在本世纪，这种对于启蒙运动所特有的妥协的理性主义辩护已经失去了信用。启蒙运动假定，宗教、神话和传统可以与某

---

① 在《弗吉尼亚宗教自由法》的前言中，杰斐逊陈述了这个熟悉的《圣经》主张（与弥尔顿在其《最高法院》中对这个主张的陈述方式大致一样）："如果听其自然，真理是伟大的，并将必胜……她是错误的恰当而又充分的对手，因而对于冲突无所畏惧，除非由于人类的干预而被剥夺了其自然的武器：自由的论证和辩驳。只要使错误自由地相互矛盾，它也就不再有什么危险。"同上书，2：302。

种非历史的东西、某种为人之为人所共有的东西相对立,但当代的知识分子已经抛弃了这种信仰。人类学家和科学史家们不再那么严格地区分天赋理性与文化产物了。像海德格尔和加达默尔这样的哲学家使我们可以把人看作是完全历史的东西。其他一些哲学家,如蒯因和戴维森,也反对在永恒的理性真理与暂时的事实真理之间作出人为的区分。而精神分析则使良心与爱、恨和怕的情绪之间的区分,因而也使道德与远虑之间的区分,变得模糊不清了。其结果是取消了为古希腊形而上学、基督教神学和启蒙运动的理性主义所共有的关于自我的图画。这幅图画把自我看作是由偶然的非本质的东西围绕着的非历史核心即人类尊严的场所。

消除这幅图画的后果便是割断了真理与正当性之间的联系。而这个后果转而又冲断了连接启蒙运动曾加以调解的两个方面之间的桥梁。这就把自由社会理论推向了两极。如果我们站在绝对主义一边,我们就会谈论"不可剥夺的人权"和对道德政治两难的"单个正确回答",而不必用一种人性论来支持这种理论;我们就不会对何谓权利作一种形而上学的说明,尽管我们仍坚持,在任何地方、任何时候和任何文化中,人类的每一个成员都已有了同样的权利。但若我们转向实用主义一边,并把关于"权利"的说法看作是一种又想享受形而上学的好处而又不想担当一定责任的企图,那么我们仍将需要用某种东西来区分我们所尊重的那种个人良心与我们谴责为"狂热"的那种个人良心。这种东西必定是相对地地域性的,种族中心的,是某个特定共同体的传统、某个特定文化的共识。根据这种观点,何谓理性、何谓狂热,是相对于我们认为必须加以公正对待的团体的,相对于一套决定了"我们"一词所指的共同信仰的。这样,对一种跨文化、非历史的核心自我的康德主

义认同，便被对一种作为历史产物的我们自己共同体的准黑格尔主义认同代替了。对于实用主义的社会理论来说，关于我们所认同的共同体的正当性是否包含了真理的问题，是根本不相干的。

德沃金以及其他一些主张非历史人"权"的人可以作为第一类即绝对主义一极的人的代表。约翰·杜威和我下面很快就要讨论的约翰·罗尔斯则可以作为另一极的例子。但还有第三类社会理论，通常称为社会公有主义，则不易定位。大致说来，被贴上这一标签的人，一方面拒绝启蒙运动个人主义的理性主义和"人权"观点，但另一方面，又与实用主义者们不同，他们把上面那种拒绝看作是对现存民主国家的制度和文化的怀疑。这些人中包括贝拉、麦金太尔、桑德尔、泰勒、早期的安格尔和其他一些人。这一些人在某种程度上都同意以一种极端形式出现于海德格尔和霍克海默尔及阿道诺的《启蒙辩证法》中的观点，认为，启蒙运动为之提供的哲学辩护一旦瓦解，自由的制度和文化就不应当或者不可能继续存在下去。

在此有必要区分社会公有主义的三个组成部分。首先，它是一种经验的预见：一个社会，一旦像杜威那样轻易地抛弃了非历史的道德真理观念，就不能存在。例如，霍克海默尔和阿道诺便担心，在一个从着魔状态解脱出来的世界上，不可能有一个道德共同体，因为宽容会导致实用主义，而怎样才能使"被盲目地实用化了的思想"不失去其"超越的性质及其与真理的联系"，还是一个问题。①他们认为，实用主义是启蒙运动理性主义的必然后果，而这种哲学又不足以使道德共同体成为

① 霍克海默尔和阿道诺：《启蒙辩证法》（纽约，1972年），第 xiii 页。

可能;[1]其次,它是一种道德判断,认为那种由自由的制度和文化产生的人是不良的。如麦金太尔就认为,我们的文化是由“富裕审美家、经理、治疗家”支配的文化,因此既是对当初帮助创造这个文化的哲学观点又是对现在用来捍卫这个文化的哲学观点的间接证明;第三,它是一种主张,即要求政治制度应以一种关于人性的学说为前提,而这种学说又必须与启蒙运动的理性主义不同,能澄清自我的历史性这种本质特征。因此像泰勒和桑德尔这样一些人便说,我们需要的是一种综合了黑格尔和海德格尔关于自我的历史性思想的自我理论。

这里的第一点是有关共同体凝聚剂的完全经验的、社会—历史的主张。而第二点,作为一个完全的道德判断,所断定的则是,当代自由民主的好处,较之于其弊处,较之于卑鄙肮脏的文化及其产生的个人,乃是微不足道的。但最迷人、最复杂的是第三点。除了在最后我要简单地提到第一、二点外,我在下面将主要讨论这第三点。

要评价这第三种主张,我们要问两个问题。第一个问题是,说自由民主需要一种哲学辩护到底有没有任何意义。那些持杜威实用主义的人会说,自由民主需要一种哲学的说明,但无需任何哲学的基础。根据这一观点,自由民主的哲学家可能想提出一种与他或她所尊敬的制度相符的关于人的自我的学说。但这

---

① “对于启蒙运动来说,任何与算计和功利规则不符的东西都是可疑的。只要其发展不受任何外来压抑的干扰,就没有必要制止它。在此过程中,它对待其自己的人权观念的方式与其对待先前的共相的方式完全一样……启蒙运动是极权主义的”,同上书,第6页。这个思想反复地重现于社会公有主义对自由民主现状的说明中,例见贝拉等的《心灵的习惯:美国生活中的个人主义和承诺》(伯克利,1985年),第277页:“人们普遍地感到,近代为我们提供的希望正在离开我们。一个旨在使我们摆脱迷信和专制的启蒙和解放的运动,在20世纪导致了一个意识形态狂热和政治压抑达到了前所未闻的极端的世界。”

样一位哲学家在此并不是在用某种更基本的前提来为这种制度辩护，而是正好相反：他或她在把政治置于首位而使哲学与之相适合。与之相反，社会公有主义者似乎通常认为，政治制度不见得比其哲学基础好。

即使我们把辩护与说明之间的对立放在同一方面我们仍可以提出第2个问题。这是一种泰勒所谓“共同体由个体构成”①的自我观事实上是否比启蒙运动的自我观更适合于自由民主的问题。泰勒把启蒙运动的自我观作了概括，认为它是一种规定了为近代所特有的人类尊严观的“解脱的理想”，即“没有外部干涉、不听从外部权威而完全根据自己的意愿行动的能力。”与海德格尔一样，泰勒认为，启蒙运动的这些观点是与像“效率、权力和不受干扰”这样一些为近代所特有的观念紧密相连的。②它们也与当代那种个体良心神圣不可侵犯的学说，如德沃金关于对权利的祈求“甚于”所有其他祈求的主张，紧密相连的。同海德格尔一样，泰勒也想放弃那种较不个人主义的人性观，因为这种人性观导致较少的自主和较多的相互依赖。

对社会公有主义第三个主张的第一个问题，我的回答是否定的，而对其第二个问题，我的回答则是肯定的。我知道我这样说会有什么样的后果。我将证明，罗尔斯跟杜威一样，给我们展示了何以自由民主离开了哲学前提仍可相安无事。这样，他也就向我们表明了何以我们可以对社会公有主义的第三主张忽略不顾。但我也要证明，像泰勒这样的社会公有主义者也很正确地指出了，认为共同体由自我构成的自我观与自由民主很协调。就是说，如果我们想用一种哲学的自我观

① 泰勒：《哲学论文集》第2卷，《哲学和人文科学》（剑桥，1985年），第8页。
② 同上书，第5页。

使我们作为这样一种民主社会公民的自我形象有血有肉,那么泰勒是很好地为我们提供了一种正确的看法。但这种哲学的形象化并不具有霍克海默尔和阿道诺或海德格尔所赋予它的那种重要性。

在作了这么长的前言后,我现在开始讨论罗尔斯。首先我要指出,在《正义论》和以后的著作中,罗尔斯都把他自己的观点与杰斐逊关于宗教宽容的理想结合了起来。在一篇题为"作为公平的正义:政治的而非形而上学的"的文章中,他说他是在把宽容原则"运用于哲学本身",并进一步指出:

> 关键的问题是,在现代民主社会中,作为一个实际的政治问题,没有任何一种一般的道德观念可以作为一种公共的正义观念的基础。现代民主社会的社会历史条件源于宗教改革和宽容原则提出后的宗教战争,源于立宪政府和大市场经济的成长。这些条件深刻地规定了使一个政治正义观发挥作用的前提:这样一种观念必须容许有多元的学说,广泛的冲突,甚至由现存民主社会的不同成员所肯定的各种不可通约的善的观念。①

---

① 罗尔斯:"作为公平的正义:政治的而非形而上学的",《哲学和公共事务》,第14卷,1985年,第225页。在罗尔斯的著作中,宗教宽容是个经常出现的主题。早在《正义论》(马萨诸塞剑桥,1971年)中,在说明一个正义理论必须加以考虑和系统化的那些共同见解时,他援引了我们关于宗教不宽容是不正义的信念(第19页)。关于"一个秩序良好的社会总想消除或至少控制人的不公正倾向"这个事实,他的例子是"交战和互不宽容的宗派很不容易存在"(第24页)。我下面将要讨论的另一个有关的段落是他对洛约拉想使对上帝的爱成为"压倒一切的善"的企图的分析:"尽管使我们的一切目标从属于一个目标,严格地说,并不违背理性选择的原则……在我们看来,仍是非理性的,或者更可能是疯狂的"(第553—554页)。

我们可以认为，罗尔斯在此所说的是，在考虑社会政策、构想政治制度时，正如宗教宽容和启蒙运动的社会理想主张把各种标准的神学问题置于括号中，我们也应当把标准的哲学研究问题置于括号中。为了社会理论，我们可以把非历史的人性、自我的本质、道德行为的动机及人生的意义这样的问题置之一旁。我们可以把这些问题看作是与政治无关的，就像杰斐逊认为三位一体和变体的问题与政治问题无关一样。

由于持这种立场，罗尔斯就使许多追随霍克海默尔和阿道诺的人所作出的对美国自由主义的批评成了无的放矢。罗尔斯同意，杰斐逊及其追随者所持的许多哲学观点是可疑的，是我们今天想加以拒绝的。他甚至像杜威可能会做的那样，同意霍克海默尔和阿道诺的观点，认为这些哲学观点已经包含了自我否定的种子。但他认为，这里的纠正办法不是要构造对这些问题的更好的哲学回答，而是为政治理论计而仁慈地置这些问题于不顾。因此他说：

> 由于作为公平的正义旨在成为一种民主社会的政治正义观，它所唯一要加以考虑的，便是那些包含于一个民主社会的政治制度及其解释的公共传统中的基本直觉观念。作为公平的正义是一种政治概念，部分地因为它是从某种政治传统内部出发的。我们希望政治的正义概念至少可以得到我们称为“交叉共识”的东西的支持。这种交叉共识包括了在一个一定程度上是正义的立宪民主社会中可能存在并赢得其追随者的各种对立的哲学和宗

教学说。[1]

罗尔斯认为："哲学，作为对独立的形而上学和道德秩序的真理的追求，就决不能为一个民主社会中政治的正义概念提供有效的共同基础。"[2]因此，他认为，我们应当限于集中那些确定的信念，"如对宗教宽容的信任和对奴隶制的拒绝等，"然后，"用蕴涵于这些信念中的最基本的直觉观念和原则组成一个一以贯之的正义概念。"[3]

这完全是一种历史主义和反共相主义的态度。[4]罗尔斯可以完全站在黑格尔和杜威一边而反对康德，并认为启蒙运动企图摆脱传统或历史，而诉诸"自然"或"理性"，实乃自我欺骗。[5]

---

① 罗尔斯："作为公平的正义"，第225—226页。这个认为有许多哲学观点在这样的条件下不可能生存的主张，同启蒙运动关于接受民主制度将使迷信形式的宗教信仰逐渐消失的观点是类似的。

② 同上书，第230页。

③ 同上。

④ 关于罗尔斯的历史主义，例见《正义论》，第547页。在这里，罗尔斯认为，处于原初状态中的人被假定知道"有关社会的一般事实"。这样的事实包括："社会制度不是固定不变而是在时间过程中变化的，是受自然环境和社会群体的活动和冲突而改变的。"根据这一点，他认为，那些处于封建和种姓等级制度中的人，那些不知道像法国革命这样的事件的人，不是正义原则的原初选择者。上面这段话只是一个例子，而至少是根据其后来的著作来理解的，罗尔斯有许多其他段落也都同样说明了，很晚才来到欧洲人心灵中的大量知识出现于那些在无知帷幕后面的人的心灵中。或者换句话说，这些段落说明了，那些帷幕后面的原初选择者乃是某种现代类型的人的例子，而不是某种非历史人性的例子。另见第548页，在这里，罗尔斯指出，"当然，为了说明什么是[正义的]必要原则，我们必须依赖于为常识认可的、存在于科学共识中的现时的知识。我们必须承认，由于确立了的信念的变化，很可能那些我们感到可以合理地加以选择的正义原则也同样可以变化"。

⑤ 最近对这个反启蒙思想的重述，见贝拉等：《心灵的习惯》，第141页。关于该书作者们对由于坚持启蒙运动的词汇和由于泰勒认为"为近代所特有的"人类尊严观的流行而造成的问题的看法，见第21页："对于我们大多数人来说，想得到我们所需要得到的东西，比确切地知道我们应当需要什么东西，要容易得多。（转下页注）

他可以把这看作是一种指导思想上的错误:想让哲学去做神学所不能做的事情。罗尔斯则试图,用他自己的话来说,"仅仅停留在(哲学意义上的)表面"。这可以看作是把杰斐逊对神学的回避推进了一步。

我认为,罗尔斯具有杜威主义的观点。根据这种观点,政治根本不需要像"哲学人类学"这样的学科作为其前言。所需要的只是历史学和社会学。而且,如果我们像德沃金那样把他的观点看作是"以权利为基础"而与"以目标为基础"相反,那也是要引人误解的。因为"基础"的概念在此已经离了谱。我们不是以先前的哲学为基础而知道具有人权乃是人的本质,然后再去问一个社会怎样才能保护和保存这些权利。相反,在优先性的问题上,正如在正义对于历史状况的相对性问题上一样,罗尔斯的观点更接近于沃尔泽而不是德沃金。[①]罗尔斯并不相信,为了政治理论计,我们需要认为自己具有优于和早于历史的本质,

---

(接上页注)因此,对于怎样为自己定义像成功的本质、自由的意义和正义的前提这样一些东西,布赖恩、乔、玛格丽特和韦恩[作者们所会见的一些人]都各自有其独特的模糊之处。这些困难,根本上是由为他们(和我们)所处的共同道德论说传统中的局限性造成的。"再比较第290页:"个人主义的语言,即美国主要的自我理解的语言,限制了人们的思维方式。"

在我看来,在指明美国近来历史上正在取得的实际道德进步的那些段落中,特别是在其对公民权利运动的讨论中,《心灵的习惯》的作者们已经危及了他们自己的结论。在那些地方,他们认为,马丁·路德·金使争取自由的斗争成为"一个作为记忆共同体的美国视野内的承诺的实践",而他引出的反应"来自许多美国人重新被唤醒的认识:他们自己对自我的感觉,植根于与其他人的同胞之情,而这些其他人,虽然并不一定与他们一样,却与我们享有共同的历史,而且他们对正义和亲和性的祈求强烈地要求我们的忠诚。"(第252页)对马丁·路德·金成就的这种描述似乎是完全准确的,但这可以作为证据表明,对于更新一种共同体的感觉,启蒙运动的词汇所提供的机会,至少与其设置的障碍一样多。民权运动并不十分费力地把基督教团体与"个人主义的语言相结合"。对此贝拉及其同事是有怀疑的。

① 见沃尔泽:《正义的领域》(纽约,1983年),第312页及以后。

因而他也不同意桑德尔的这样一种观点：为了政治理论计，我们需要一种对道德主体的本性的说明，而这种说明，“在某种意义上，乃是必然的而非偶然的，是先于任何特定的经验的。”①我们的有些前辈可能曾经需要这样的说明，正如我们的另一些前辈可能曾经需要这样的关于其与公共的创始主的关系一样。但我们是正义首次成为其第一美德的启蒙运动的传人，因此不需要其中的任何一种说明。作为公民和社会理论家，我们对于关于自我本质的哲学分歧，正如杰斐逊对于有关上帝本质的神学分歧那样，将会无动于衷。

这最后一点可以进一步说明我的观点：罗尔斯提倡哲学宽容，实乃是对杰斐逊所提倡的宗教宽容的一种可能的扩展。“宗教”和“哲学”都是模糊的语词，总是可以作出说服性的重新定义的。当这些词的定义足够宽泛时，每一个人，甚至是无神论者，都可以说具有一种宗教信仰（在蒂利希“终极关怀的象征”的意义上）。每一个人，甚至那些回避形而上学和认识论的人，都可以说有其“哲学前提”。②但为了理解杰斐逊和罗尔斯的理

① 桑德尔：《自由主义和正义的限度》（剑桥，1982年），第49页。

② 罗尔斯主张，古典意义上的哲学，作为对有关先天的、独立的道德秩序的真理的追求，不能为政治的正义观提供一个共有的基础。而在其最近一篇还没有发表的论文中，桑德尔认为，罗尔斯的主张假定了一个有争议的形而上学主张：不存在这样的秩序。这在我看来就等于是说，杰斐逊假定了一个有争议的神学主张：上帝对人类用来称呼他的名称不感兴趣。这两种指责都是精确的，但都没有真正抓住要害。杰斐逊和罗尔斯都会不得不作这样的回答：“对于我可疑的神学-形而上学主张，我没有任何证明，因为我不知道怎样讨论这样的问题，而且我也不想讨论这样的问题。我的兴趣在于帮助保存和创造那些将使公众对这样的问题漠不关心的政治制度，但不限制人们私下地讨论这些问题。”这个回答当然未经证明地假定了桑德尔想提出的深刻问题，因为我们是否应当根据政治或理论（例如，神学或哲学）来确定讨论什么样的问题，仍然没有得到回答。（在本章最后，我将简单地提到，有必要使哲学家不去被迫回答用他们想加以替代的词汇形成的问题，而在“超越实在论和反实在论”一文中，则对此有详细的讨论。）

论,我们对这些词必须作狭义的解释。让"宗教"在杰斐逊那里表示关于上帝及其真实的名称甚至有关其存在的争论。[①]而让"哲学"在罗尔斯那里表示关于人性甚至关于是否有人性这样的问题的讨论。[②]在作了这样的规定以后,我们可以说,罗尔斯是想把关于人的本性和目的的看法与政治分离开来。因此他说,他想使自己的政治概念"避开关于人的本性和同一性问题的看法"。[③]由于作了这样一种假定,他想把有关人的生存目的或人生意义的问题留给私人生活。自由民主不但不能用法律手段强制推行在这些问题上的看法,而且必须把关于这些问题的讨论从关于社会政策的讨论中分离开来。诚然,它也会使用强力反对个人的良心,只要这种良心会使一个人的行为威胁到整个民主制度。但与杰斐逊不同的是,罗尔斯之所以反对狂想主义,不是因它威胁自由讨论,并从而威胁有关在先的形而上学和道德秩序特征的真理,而只是因为它威胁到了自由,因而威胁到了正义。有关这种秩序的存在或本质的真理问题在此是毫不相干的。

我刚才对"哲学"所作的定义看起来是人为的、后设的,其实

---

① 杰斐逊同意路德的看法,认为哲学家搅混了福音书的清水。见杰斐逊对柏拉图"模糊心灵"的辩驳和他的这样一个主张:"由耶稣亲口说出的学说连儿童都可以理解;但成千上万卷的书却还没有说明附加其上的柏拉图主义;这个明显的事实表明,废话是永远不能得到说明的。"《托马斯·杰斐逊著作集》,14:149。

② 在此的"人性"一词,我是在其传统哲学的意义上(正是在这种意义上萨特否定有这样的东西)、而不是在罗尔斯所赋予它的很不寻常的意义上使用的。罗尔斯区分了"人的概念"和"人性理论"。前者是一个"道德理想",而后者则大致上是由常识加社会科学提供的。具有一种人性理论,也就是具有一般的事实。根据我们社会中的公共知识的状况,我们认为这样的事实是真的,或足够地真的,但这样的事实"限制了包含于这个构架中的个人和社会理想的可行性"。见"道德理论中康德主义的构造主义",载《哲学杂志》,卷77,1980年,第543页。

③ 罗尔斯:"作为公平的正义",第223页。

并非如此。思想史家们通常认为,在其世俗化过程中,西方文化逐渐地用"人类主体本性"代替了上帝。它成了17世纪以来各种形而上学和认识论的中心问题。而形而上学和认识论,不管怎样,一直被看作是哲学的"核心"。[①] 如果人们认为政治结论要有超政治基础的话,就是说,如果人们认为罗尔斯的反思均衡法[②]还不够好的话,他们就要有一种关于这些一般原则的"权威"的说明。

如果人们感到需要有这样一种正统性,那么他们就要给政治以一个或者是宗教的或者是哲学的前言。[③] 他们就很可能像霍克海默尔和阿道诺一样,担心实用主义的力量还不足于维持一

① 事实上,这曾是更糟的。那种更使政治成为哲学中心和较少主观性的观点,既对于捍卫民主比为它提供"基础"更有效,也允许自由主义者根据他们自己的政治立场去迎合马克思主义。杜威宁愿让"什么才对民主有用"而不是"什么才是我们赞成民主的论据"成为哲学的中心问题。不幸,人们并没有意识到这一点。我将在"作为科学、形而上学和政治的哲学"一文中论述这一点。

② 这就是在关于某些特定行为的特定后果之合意性的直觉与关于一般原则的直觉之间的平等交换,其中没有一方具有决定性的作用。

③ 正如我在第一次阅读罗尔斯著作的时候那样,人们也会以为罗尔斯在试图提供这样的正统性,因为他祈求处于原初状况(即那些在无知帷幕后面的人的状况,这块帷幕使他们看不见来自其他正义原则的生活机会和善的观念)中的选择者的理性,这样的理性知识用于"生动地表现那些似乎可以合理地强加于对正义原则的论证上的、因而是强加于这些原则本身的限制"。《正义论》,第18页。

但我和其他人都没有注意这个警告。这部分地是由于,在由非历史标准定义的"合理性"与表示像"与为启蒙运动的传人所特有的道德情操相符"这样的东西的"合理性"之间,存在着模糊性。如我指出的,罗尔斯的后期著作可以帮助我们走到这个模糊性的历史主义这一边,例见"康德主义的构造主义":"原初状况并不是一个公理的(或演绎的)基础,仿佛从这个基础出发,最适合于人的概念的原则最可能在一个民主社会中得到接受,至少是潜在地接受。"(第572页)说我们可以消除《正义论》中所有关于这个原初状况的谈论而毫无损失是很吸引人的,但这同说我们可以像许多人曾经期望的那样,重写康德的《纯粹理性批判》而不涉及到自在之物一样,是一个非常大胆的建议。斯坎伦就曾经说过,至少我们在描述处于原初状态中的选择者时,可以安全地不去谈论对于描述这些选择者动机的自我兴趣的要求。("构造主义和功利主义",载《功利主义及其超越》,剑桥,1982年)由于公正性比自我兴趣更明显地相对于历史环境,斯坎伦的建议看来比罗尔斯自己的说法更加忠实于罗尔斯的整个哲学计划。

个自由社会。但罗尔斯认为,一旦正义成了一个社会的第一美德,人们就不会感到需要有这样一种正统性了。罗尔斯的这个观点使我们想起了杜威。这样一种社会将会习惯地认为,除了在继承相同历史传统、面临相同现实问题的个体之间的成功调节之外,不需要任何更多的权威。这将是一个引起意识形态死亡的社会。这个社会将把反思均衡法作为唯一的讨论社会政策的方法。当这样一个社会仔细思考的时候,当它把各种原则和直觉集合于均势之中的时候,它将抛弃任何以对自我和理性的哲学说明为根据的东西。因为这样的社会决不会把这些说明看作是政治制度的基础,恰恰相反,它最多认为它们只不过与个人的完满性追求有关而与社会政策无关,而最坏则会把它们看作是对哲学的过度崇拜。①

传统总是想发掘"民主的哲学基础",而罗尔斯乐于"停留在哲学意义上的表面"。为了弄清这两者之间的区别,我将简单讨论一下桑德尔的《自由主义和正义的限度》一书。这部清晰重要的著作提供了非常优雅而有说服力的论证,反对用某种自我观、某种形而上学的人的本质观来证明自由政治的企图。桑德尔认为罗尔斯就有这样的企图。许多人,包括我自己,一开始也曾把罗尔斯的《正义论》看作是这样的企图。我们以为,启蒙运动想把我们的道德直觉奠基于人的本质的观念上,而罗尔斯的这部著作就是这种企图的一个延续(我们甚至更特别地认为,新康德主义

---

① 具体地说,关于与动机有关的人类心理的普遍特征,不会有任何原则或直觉。桑德尔认为,由于关于动机的假定是对原初状况的描述的一部分,"在正义理论这一头起重要作用的东西必定也在人的理论,或更确切地说,在道德主体的理论那一头起重要作用"(《自由主义和正义的限度》,第47页)。我要说的是,如果我们跟着斯坎伦走,不去谈论对我们关于原初选择者的描述的自我兴趣,而去谈论他们想向其伙伴说明其选择之合理的愿望,那么,我们得到的唯一的人的理论,就是对当代自由民主社会公民的社会学描述。

想把我们的道德直觉奠基于“理性”的观念上，而罗尔斯的努力也正是这个企图的延续）。但是，罗尔斯在《正义论》一书以后发表的文章使我们认识到，这是我们对该书的误解；我们高估了其中的康德成分而忽略了其中的黑格尔和杜威的成分。这些文章比这本书更明确地表明了罗尔斯的元哲学立场：“表明一个正义概念之合理的，不在于其符合某种先于我们并给予我们的秩序，而在于其与我们对自己、对我们的期望的更深刻的理解相一致，在于我们认识到，只要我们的历史和传统包含于我们的政治生活中，这种正义观念对于我们就是最合理的。”①

当我们带着这样的视角重温《正义论》一书时，就会发现，它并未受制于某种关于人类自我的哲学解释。它所根据的只是某种关于我们现在的生活方式的历史—社会学描述。

桑德尔认为，罗尔斯为我们提供了一种“休谟式的道义学”，就是说，一种康德式的对社会思想的共相主义态度，而又不受碍于康德的唯心主义形而上学。他认为，这种道义学不可能起任何作用，罗尔斯所需要的那种社会理论要求我们假定一种笛卡儿和康德用来替代上帝的自我。它与康德的“经验自我”不同，因为后者拥有各种“偶然的愿望、需要和目的”，而不仅仅是一种信念和愿望的联系。由于休谟能为我们提供的一切就是那种信念和愿望之间的联系（桑德尔称之为“彻底情景化的主体”）②，罗尔斯的

① 罗尔斯：“康德的构造主义”，第519页。着重号为引者所加。

② 桑德尔：《自由主义和正义的限度》，第21页。我曾经证明了把自我看作就是这样一种连接的好处；见本文集中的“后现代主义的资产阶级自由主义”和《实用主义者的弗洛伊德》（巴尔的摩，1986年）中的“弗洛伊德和道德反思”。桑德尔援引诺奇克和贝尔以表示，罗尔斯“最后为了保存自我消解了自我”（《自由主义和正义的限度》），这里，我要答辩说，为了保存政治的自我去消解形而上学的自我可能是有益的。更明确地说，为了使我们关于自由的优先性的直觉系统化，把自我看作是无中心、无本质而只是信念和愿望的网络乃是有益的。

计划，在桑德尔看来，也就注定了其命运。[①] 他认为，罗尔斯关于“正义是社会制度的第一美德”的学说需要得到的支持，来自这样一种形而上学的主张：“与目的论正好相反，对我们的人格最为重要的，不是我们选择的目标，而是我们选择这些目标的能力，而这种能力属于必然先于其选择的目标的自我。”[②]

但如果把《正义论》看作是政治著作而不是形而上学著作，我们就会看到，在说“自我先于其所肯定的目标”时，[③]罗尔斯不一定是指有一个被称为“自我”的实体，以区别于这个自我所“拥有”的信念和愿望的网络。当他说我们不应当指望独立定义的善给“我们的生活以形式”时，[④]他也并没有把这种“应当”放在某个关于自我本性的主张的基础上。“应当”不可以用“由于道德的内在本性”来说明[⑤]，也不可以用“因为选择能力乃是人的本质”来说明，而只能作这样的说明：“因为我们（宗教宽容

---

① “具有休谟色彩的道义学或者不能成为道义学，或者在原初状态中重新创造了它决心加以避免的脱离了肉体的主体”，同上书，第 14 页。

② 桑德尔：《自由主义和正义的限度》，第 19 页。

③ 罗尔斯：《正义论》，第 560 页。

④ 同上。

⑤ 很重要的一点是，我们必须注意到，罗尔斯明确地把自己与认为他在分析道德观念本身的看法分离开来，与把概念分析作为社会理论的方法的看法分离开来（同上书，第 130 页）。他的一些批评者曾经指出，罗尔斯在实践为“分析哲学”所特有的那种“还原的逻辑分析”；例见沙利文《重建公共哲学》（伯克利，1982 年），第 94 页及以后。沙利文指出，“还原的逻辑分析的理想为下面这个看法提供了合理性：可以把道德哲学的人物概括为，通过对道德规则的分析，发现必定适用于任何理性道德体系的基本成分和指导原则。这里，‘理性的’指的是‘逻辑上一致的’”（第 96 页）。他接着承认，诺奇克和罗尔斯比古典自由主义思想家更敏感地感到历史和社会经验在人类生活中的重要性”（第 97 页）。但这个承认太微不足道了，而且是令人误解的。罗尔斯愿意接受“反思均势”而不是“概念分析”作为其方法论格言，这就把他与在《正义论》一书出版以前占支配地位的以认识论为中心的道德哲学区分了开来。罗尔斯代表了对康德主义认为“道德”具有一个非历史本质的观点的反抗，一种我们可以在黑格尔和杜威那里发现的反抗。

和立宪政府传统的现代传人)认为自由先于完满。”

这种想祈求于我们的所作所为的意愿,如我所说的,产生了种族中心正义和相对主义的幽灵。由于相信罗尔斯像康德一样害怕这样的幽灵,桑德尔也相信,罗尔斯正在寻找一个“评价基本社会结构的阿基米德点”,一种“既不为其在世界上的后果所危及也不能通过分离而被隔离从而失效”的观点。[①] 在其近来的著作中,罗尔斯所反对的,正是这样一种认为一个观点“会被其在世界上的后果所危及”的思想。像桑德尔这样一些具有哲学倾向的社会公有主义者看不到,在相对主义与一种道德主体理论之间,与一种历史地看不是关于(例如)宗教宽容和大市场经济而是关于人本身的理论之间,还有一块中间地带。罗尔斯正是力图想把这块中间地带挑明。[②] 当他说“阿基米德点”时,他并不是指在历史以外的某个点,而只是指那些虽已扎根却又为以后的选择留有很大余地的社会习惯。例如,他写道:

---

① 桑德尔:《自由主义和正义的限度》,第 17 页。

② “……宗教信仰自由和思想自由不应当以哲学的或伦理的怀疑主义为基础,也不应当以对宗教和道德兴趣的中立为基础。在教条主义和偏执为一方与把宗教和道德看作纯粹是些偏好的还原主义为另一方之间,正义原则确定了一条中间道路”(罗尔斯:《正义论》,第 243 页)。我认为,罗尔斯对“哲学或宗教的怀疑主义”的理解是,任何东西,甚至宗教、哲学和道德,都是一个“偏好”问题。因此我们必须把他的下面两个看法区分开来。一方面他认为,我们“可以把宽容原则扩展到哲学本身”,另一方面他认为,我们可以把哲学作为一种副现象而忽略不顾。支持其后面这种看法的是一种把哲学学说看作“偏好”或“愿望满足”或“情绪表达”的还原主义说明(见罗尔斯对弗洛伊德还原主义的批评,同上书,第 539 页及以后)。无论是心理学还是逻辑学或任何其他理论学科都不能提供任何非丐题的理由说明,为什么哲学应当被置之一旁,正如哲学不能提供这样的理由说明,为什么神学应该被置之一旁。但我们却可以与此一致地说,历史经验的一般进程使我们忽视神学问题,并使我们像杰斐逊那样发现,神学词汇是“没有意义的”(或更确切的说,是没有用的)。我要指出的是,自杰斐逊时代以来的历史经验使我们发现,近代哲学的许多词汇不再有用了。

> 这些考虑的结果是，作为公平的正义，可以说，并不以牺牲现存的需要和利益为代价。它确立了不祈求先天考虑来估价社会制度的阿基米德点。建立社会长远目标的基本路线应与这个社会现存成员的特殊愿望和需要无关……我们不能去问，人们想有上下级之分的巨大愿望是否还不足以使专制制度应该被接受；我们不能去问，人们对其他人的宗教实践的混乱看法是否还不足以使良心的自由受到拒绝。[①]

说我们不能去问尼采或洛约拉会提的问题，并不是说这两个人的看法都是不可理解的，即在“逻辑上不一致的”，或“在概念上混乱的”；也不是说它们以一种错误的自我理论为基础；更不只是说我们的偏好与他们的偏好冲突；[②]而是说这些人与我们的冲突太大了，以致我们用偏好一词根本无法描述这种冲突。我们可以恰当地谈论食、色的偏好，因为这除了您自己和您身边的人以外，对任何别人都没有关系。但说对一种自由民主的偏

---

① 罗尔斯：《正义论》，第261—262页。

② 许多认为“人权”需要一个传统哲学基础的人，也利用这个在“纯粹偏好”与某种不那么任意的东西、某种与人或理性的本性有较密切联系的东西之间的对照。例如我的同事利特尔在评论我的“客观性还是亲和性?”时便说，“罗蒂似乎容许反对那些［我们并不喜欢的］社会批评和压力，只要我们正好想批评它们或给它们以压力，以追求我们在那时可能有的兴趣和信念，或者是出于任何我们在那个时候正好具有的持这些兴趣和信念的种族中心主义理由”［“自然权利和人权：必须履行的国际责任”，载《自然权利和自然法》（费尔法克斯，1986年），第67—122页。着重号为原文有］。我的回答是，利特尔对“正好具有”的用法假定了在必然的、内在的、普遍的确信（我们不能合理地加以拒绝的确信）与偶然的、由文化决定的确信之间的可疑的区分。它也假定了像理性、意志和情感这样的官能的存在，而美国哲学中的实用主义传统和欧洲哲学中的所谓存在主义传统都否认这一点。杜威的《人的本性与行为》和海德格尔的《存在与时间》都提供了一种避免“偏好”与“理性”之间对立的道德心理学。

好却显然是会令人误解的。

相反,我们这些启蒙运动的传人把像尼采和洛约拉这样的自由民主的敌人看作是如罗尔斯所说的“疯子”。我们这样认为,是因为我们决不能把他们看作是我们立宪民主的公民伙伴。因为后者的生活计划,只要足智多谋、心地善良,很可能与其他公民的生活计划相一致。前者之所以疯狂,并不是因为他们误解了人类的非历史本性,而是因为“神志清醒”的范围是由我们可以认真对待的东西规定的,而我们可以认真对待的东西又是由我们的教养、我们的历史环境决定的。[①]

如果我们这种讨论尼采和洛约拉的简单方式看起来是惊人地种族中心主义的,那是因为哲学传统使我们习惯于认为,任何愿意服从理性即愿意听取所有论证的人,都可以被引向真理。克尔恺郭尔称这种观点为“苏格拉底主义”,并把它与认为我们的出发点只是一个历史事实的观点相区别。它还混杂有这样的看法:人类自我有一个中心(一个神圣的火花,或一个被称为理性的发掘真理的功能),而且只要有足够的时间和耐心,论证可以达到这个中心。而为讨论罗尔斯,我们不需要这样的图景,我们完全可以把自我看作是无中心的,一种完全的历史偶然性。罗尔斯既不需要也不想去像康德那样确定权利对于善的优先性,因而也就无须祈求一种认为自我不只是一个“经验自我”、

① “亚里士多德指出,人的独特性在于他们拥有辨别正义和不正义的感觉,在于他们享有的对正义的共同理解构成了一个城邦。根据我们的讨论,我们可以类比地说,对作为公平的正义的共同理解构成了一个立宪民主”(罗尔斯:《正义论》,第243页)。根据我对罗尔斯的解释,期望亚里士多德提出一种作为公平的正义概念是不现实的,因为他压根就不具有我们自他那个时代以来所累积的历史经验。更一般地说,像斯特劳斯那样,假定希腊人已经详细检查了社会生活和社会制度的各种可能的选择,是没有意义的。当我们讨论正义时,我们不能把我们关于近来历史的知识置于括号中。

不只是一个"完全情景化的主体"的自我理论。他可能认为康德虽然在正义的本质问题上是基本正确的,但在哲学本质和功能问题上则是基本错误的。

更具体地说,罗尔斯可以反对桑德尔的康德主义主张:"在主体与情景之间有一段距离。这段距离是为表明其分离所必不可少的,也是本质地属于任何能自圆其说的自我理论所必然占有的方面。"①在定义这个方面时,桑德尔说:"我永远不能全面地由我的属性构成……因为除了我所是的属性之外,必然始终还有某些我所占有的属性。"根据我对罗尔斯的解释,我们无须在自我与其情景之间作绝对划分。对于在自我的属性与自我的组成部分之间的区别,自我的偶性与其本质之间的区别,我们也可以作为"纯粹"形而上学的东西而予以忽略不顾。②如果我们想从事哲学思考,我们所需要的将是杜威、海德格尔、德里达、戴维森等提供的词汇及其附带的对形而上学的警惕,而不是笛卡儿、休谟和康德等提供的词汇。③因为如果我们接受前者,我们就能把道德进步看作是"完全情景化的"个体或共同体创造而不是发现诗意般的成就的历史,而不是看作通过使用理性而对"原则"或"权利"或"价值"的逐渐发现。

---

① 桑德尔:《自由主义和正义的限度》,第20页。

② 我们可以忽略桑德尔以同样方式所作的其他一些区分,例如,在对原初状况的意志主义说明与认知主义说明之间的区分(同上书,第121页),在把"主体作为产品"与把主体作为其作用的"前提"之间的区分(同上书,第152页),在问题"我是谁"和与其对立的"规范的道德问题""我应当选择什么"之间的区分(同上书,第153页)。所有这些区分都应化解掉,因为它们是罗尔斯赞扬黑格尔和杜威已经克服了的"康德主义二元论"的产物。

③ 关于在反笛卡儿主义方面,杜威和海德格尔之间的类似性,见我的"克服传统"一文,载我的《实用主义的后果》(明尼阿波利斯,1982年)。关于戴维森和德里达之间的类似性,见维勒的"法文翻译的不确定性",载《关于"真理和解释研究"一书的论文集》(牛津,1986年)。

桑德尔认为,“一个先于并独立于其对象的主体概念,为充分实现了道义学观点的道德律提供了基础,”这是完全正确的。但向罗尔斯作这样的建议,无异于给他一件有毒礼物。这等于为杰斐逊提供一个以对基督教《圣经》的诠释为基础的关于宗教宽容的论证。[①]拒绝假定道德律需要一个基础正是罗尔斯区别于杰斐逊之处。也正是这一点使罗尔斯成为一个杜威主义的自然主义者,从而无须区分意志与理智、自我的构成部分与其属性;他不需要一种“完全的道义学观点”,一种可以解释我们何以应当给正义以一种对善的优先性的观点。他所在填补的,是认为正义具有优先性这种主张的结果,而不是其前提。[②]罗尔斯对自我同一性的条件并不感兴趣。他所感兴趣的只是成为一个自由社会公民的条件。

设想有人假定罗尔斯并不想为美国自由主义作一先验演绎,也不想为其民主制度提供哲学基础,而只是想使为美国自由主义者所特有的原则和制度系统化。由自由主义的批评者所提

---

① 莱文曾经对我指出,杰斐逊不能不借用这样的论证。我认为这表明,杰斐逊同康德一样,发觉自己处于神学与杜威的社会实验主义之间的一个站不住脚的中间地带。

② 桑德尔认为,“主体的优先性”不只是填补道义学图画的一种方法,而且也是纠正这幅图画的先决条件:“如果道德优先性的主张要想占上风,如果权利要先于我们刚才区分的联锁的道德和基础意义上的善,那么某种主体优先性的主张也必须同样占上风”(《自由主义和正义的限度》,第7页)。桑德尔援引了罗尔斯的话:“权利概念已经提供了自我的本质统一性。”他认为这段话是一个证据,表明罗尔斯持一种“自我优先性”的学说(同上书,第21页)。但让我们考虑一下这个句子的上下文。罗尔斯说,“正义原则及其在社会形式中的实现规定了我们的思考可以在其中发生的界线。权利概念已经提供了自我的本质统一性。而且,在一个秩序良好的社会中,这种统一性对所有人都是一样的;每一个人由其理性计划提供的善的概念,都是一个调节作为社会联合体之社会联合的共同体的包罗万象的大计划的次计划。”(《正义论》,第563页)在此有关的“自我的本质统一性”,不过是道德情感、习惯和内化的传统的系统,它是为一个具有政治意识的立宪民主公民所特有的。这个自我又是一个历史的产物。它与康德为启蒙运动的共相主义而假定的本体自我毫无关系。

出的重要问题可能仍然都是丐题。考虑一下这样的主张:我们自由主义者可以把尼采和洛约拉看作完全是疯子而置之不顾。人们可以想象,这两个人会完全一致地说,他们非常清楚,他们的观点使他们不能成为立宪民主社会的公民,而会被这样的民主的典型公民看作是疯子。但他们把这样的事实看作是反对立宪民主的又一个筹码。他们认为由这样的民主创造的那种人不是一个人应当追求的目标。

为了发现一个可以接受的对待尼采和洛约拉的辩证立场,我们自由民主主义者遇到了一个两难。不想论证人类应当追求的目标似乎是对妥协和宽容精神的轻蔑,而这种精神却是民主的本质。但如何论证人应当是自由主义者而不是狂想主义者,同时又不退回到一种人性论、一种哲学上来,却又不清楚。我认为在此我们必须抓住第一个牛角。我们必须坚持认为,并非每个论证都必须要与提出这个论证的词相符合。妥协和宽容并非就是要在一个对话者想用的任何一套词汇中起作用,并非就是要认真地对待他提出讨论的每一个课题。与坚持这样一种观点相一致,我们不再认为,单独的一套道德词汇和单独的一组道德信念可以适用于任何地方的任何一个人类共同体,并且承认,历史的发展将使我们放弃一些问题和提出这些问题的词汇。

正如杰斐逊拒绝用基督教的《圣经》来确定我们用来讨论不同政治制度的词汇,我们必须或者拒绝回答"你们期望产生的是哪一类型的人"这样的问题,或者至少不能让我们对这个问题的回答凌驾于我们对"正义是首要的吗"①的回答之上。民

① 这一点说明,德沃金关于罗尔斯拒绝以"目标为基础的"社会理论这个主张是有道理的。但这一点不应当使我们认为,罗尔斯因而又被迫重新接受"以权利为基础的"理论。

主制度应由其创造的那种人来衡量这一点，正如其应由上帝的命令来衡量这一点一样，都不是自明的。同样并非自明的是，衡量这些民主制度的，是否必须是任何比创造了这些制度的特定历史共同体的道德原则更特别的东西。只有当我们认为应当寻找共同基础，以期达到一致，才有一定的合理性时，我们才认为应当把道德方面和政治方面的争论引向第一原则。如果认为，存在着可以推出道德和政治结论的各种前提的自然秩序，那是要令人误解的。而如果它指的是，某个特定的对话者（如尼采或洛约拉）已经看到了这个秩序，那就更不用说了。因此，对社会公有主义的第二个主张，自由主义的回答是，即使自由社会典型的性格类型是盲目的、计较的、渺小的、没有英雄气概的，这样一类人的优势可能是为政治自由付出的合理代价。

妥协和宽容精神无疑表明，我们应当寻求与尼采和洛约拉的共同基础，但我们却不能预见，在什么地方，或者甚至是否可以发现这样的共同基础。哲学传统假定了，对某些问题（如"什么是上帝的意志"、"什么是人"、"什么样的权利是人这个种类所固有的"），每个人都有或都应当有某些看法，而且，在辩护秩序上，这些问题是先于那些在政治思考中出现的问题。与此携手共进的另一个假定认为，人有一种哲学研究可以确定和说明的自然核心。相反，由于人是一个由信念和愿望构成的无中心网络，而人的词汇和观点是受制于历史环境的，因此，在两个这样的网络之间的重叠就有可能还不足以在政治问题上达到可能的一致，甚至不能对这些问题作有益的讨论。[①] 我们说尼采和洛

---

① 但是我们在这里不应当走得太远，以至于提出"不可翻译的语言的幽灵"。正如戴维森曾经指出过的，除非有足够的信念和愿望的重叠使翻译成为可能，我们就不会把其他有机体看作是实际的或可能的语言使用者，或者因此看作是人。这里的意思只是，有效的、经常的交流是达到一致的必要但非充分的条件。

约拉着了迷,倒不是因为他们对某些“基本”问题的看法稀奇古怪,而是我们想与他们交流政治观点的广泛努力使我认识到,我们将一无所获。①

对于我刚才描述的两难之第一方面的这样一种理解方式,我们可以作这样的概括:罗尔斯把民主政治置于首位,而让哲学处于次要地位。他一方面像苏格拉底那样信奉各种观点的自由交流,另一方面又不像柏拉图那样相信达到普遍同意的可能性,一种以柏拉图的回忆说②或康德的纯粹概念与经验概念的关系理论等认识论学说为基础的可能性。他把我们是否应当宽容和成为苏格拉底主义者的问题与这种策略是否会导致真理的问题区分了开来。他只是认为,在偶然构成的有关主体中,这种策略应当导致任何可以达到的主体间的反思均势。柏拉图主义把真理看作是对罗尔斯称为“先于并给予我们的一种秩序”的把握。这样的真理是与民主政治风马牛不相及的。因此,如果哲学是对这样一种秩序和人性的关系的解释,那么它与民主政治同样是毫不相干的。当两者发生冲突时,民主先于哲学。

这个结论似乎很容易遭到一种明显的反对。好像我在拒绝关心关于人性的哲学理论时所根据的恰恰就是这样一种理论。

---

① 而且,这样一种结论也只局限于政治。它并不怀疑这些人遵循逻辑规则的能力或者他们熟练地做好其他事情的能力。因此它与传统哲学对“非理性”的指责不同。后者的前提是,没有能力看到某些真理乃是一个证据,表明其缺乏一种为人类的一般功用所必要的官能。

② 在我在前面提到过的克尔恺郭尔的《哲学残篇》中,我们看到柏拉图的回忆说被看作是对“苏格拉底主义”的原型的证明,因而被看作是一个象征,表示各种形式的(包括黑格尔的)最近为威廉称为“理性主义的理性理论”的东西。根据这种理性理论,仅当其诉诸普遍接受的标准时,及诉诸那些所有人类都能在“他们的心灵”中发现其真理和适用性的标准时,一个人才是理性的。只要我们把这个思想(以一种克尔恺郭尔所拒绝的方式)与保罗的“一个新存在”的观念相分离,那么这便是《圣经》关于“真理是伟大的而且必胜”思想的哲学核心。

但请注意,虽然我常常说,罗尔斯可以满足于把人的自我看作是一个受历史制约的信念和愿望的无中心网络,我却并非是指他需要这样一种理论。这样的理论并不为自由社会提供基础。如果有人需要一个人类自我的模式,那么这幅无中心网络的图画就能满足这种需要。但为自由主义的社会理论计,我们可以不要这样一种模式。在此我们只需要常识和社会科学,而在这些论说中很少出现"自我"一词。

但是,如果有谁爱好哲学,如果他的使命、他个人对完满性的追求,就在于构造像"自我"、"知识"、"语言"、"自然"、"上帝"或"历史"这些东西的模式,并不断修补这样的模式,直到它们相互协调,那么他将需要一幅自我的图画。由于我的使命正是这样,而且我想基于建立这些模式的道德认同乃是自由民主国家之公民的道德认同,我便把这幅关于作为无中心网络的自我的图画推荐给那些具有相似趣味和相似认同的人。但我不会把它推荐给其他一些人。这些人虽然也有相同的使命,却具有不同的道德认同。例如,作为这些与我们不同的道德认同的中心的,或者是对上帝的爱,或者是尼采的自我克服,或者是对实在本身的精确表象,或者是对道德问题"唯一正确回答"的追求,或者是某种特定性格类型的自然优先性等。这样的人所需要的是一种较为复杂、有趣而不那么朴素的自我模式,它以十分复杂的方式同像"自然"、"历史"这样的东西的复杂模式相符合。尽管如此,由于实用的而不是由于道德的理由,这样的人也可能是一个自由民主社会的忠实公民。他们或许看不起他们大多数的公民伙伴,但他们会乐于承认,这种可鄙的性格类型的流行较之政治自由的丧失要好得多。他们可能会苦笑,他们自己的道德认同感及他们用来表达这种认同感的人类自我模式,没有得到这样一个国家的关心。即他们对待自己的孤单的方法,

罗尔斯和杜威都曾表明,自由国家何以可以忽略在格老康与施瑞斯马库斯的道德认同之间的区别,正如它可以忽略在一个天主教红衣主教和摩门教先知之道德认同之间的区别一样。

但在这种对待自我理论的态度中,有一点悖论的味道。可能有人会说,我避开了一种自指的悖论却因此而陷入了另一种这样的悖论。因为我假定,人们可以自由地匆匆创造一个与自己相符的自我模式,并使之与自己的政治、宗教和个人对自己生命意义的把握相符合。这转过来又假定,关于人类自我实际上是什么不存在一个"客观的真理"。而这种主张似乎又只能根据传统的形而上学—认识论观点才能得到证明。因为确实,如果有什么东西属于这样一种观点的范围的话,那么这是一个关于什么是、什么不是事实问题所论及之物的问题。因此我的论证最终必须回到哲学的第一原则上。

这里我只能说,对于什么是事实问题所论及之物,如果有一个可以发现的事实,那么毫无疑问,这就是能发现这个元事实的形而上学和认识论。但我认为,"事实问题"这个概念本身正是我们应当最好加以放弃的。在我看来,像戴维森和德里达这样的哲学家使我们有很好的理由认为,身心、外在内在、客观主观的区别乃是我们现在可以安全地加以抛弃的梯子上的阶梯。问这样的哲学家为这个主张提出的理由本身是不是形而上学—认识论的理由,并问如果不是,它们究竟是什么样的理由,在我看来,是无的放矢,也是不会有任何成果的。这里我再次回到了整体论的策略,坚持认为反思均势乃是我们需要全力加以争取的一切。没有什么证明信念的自然秩序或这样的证明的预定计划有待我们去追寻。摆脱关于这样一种计划的观念,在我看来,乃是把自我看作一个无中心网络的许多好处之一。另一个好处是,关于我们需要对谁证明自己是合理的问题,即关于谁应当算

作狂人谁应得到回答的问题，只能看作不过是在获得反思均势过程中出现的又一些问题。

但是，我可以提出一个论点来补偿我采取的对待传统哲学问题的轻率的唯美主义态度。这就是，在这种轻率后面，有一种道德的目的。鼓励人们对传统哲学问题持轻率态度，与鼓励人们对传统的神学问题持轻率态度，有异曲同工之妙。同大市场经济的出现、文化程度的提高、艺术种类的繁衍和当代文化的随意的多样化一样，这样一种哲学的肤浅和轻率有助于使这个世界清醒过来，有助于使这个世界上的居民更实用主义、更容忍、更自由、更易于祈求工具理性。

如果一个人的道德认同在于成为一个自由政体的公民，那么鼓励人们持上面这种轻率态度也有助于实现人们的道德目的。道德义务毕竟并不要求人们认真对待其公民伙伴出于道德考虑而加以认真对待的一切问题。它所要求的恰恰相反。它可能要求人们努力放弃如此认真地对待这些问题的习惯。它也可能有认真的理由这样做。更一般地说，我们不应当假定，美学总是道德的敌人。我应当说，在近来的自由社会历史上，想用美学方法看待问题（满足于席勒所谓的“游戏”而放弃尼采所谓的“严肃精神”）的愿望已经成了道德进步的重要手段。

对于我在一开始加以区分的社会公有主义的第三个主张，即认为自由国家的社会理论奠基于错误的哲学前提上的主张，我已经说了我要说的一切。我希望我已提供了足够的理由认为，如果社会公有主义者是一位对自由主义的批评家，那么他应该抛弃这个主张而去发展他的第一个或第二个主张，即认为民主制度不能与前民主社会享受的共同目标感相结合的经验主张，或认为自由国家的成果对于消除在此之前的恶乃是一个很高代价的道德判断。如果批评自由主义的社会公有主义者们坚

持这两个主张,他们就可以避免他们的著作最后总是具有的那种终极渴望。例如,海德格尔告诉我们,“对于神,我们是来得太晚了,而对于存在,我们是来得太早了。”安格尔的《知识与政治》一书以对隐藏的神的祈求而结束。麦金太尔在《追求美德》一书的最后说,“我们在等待的不是上帝这个神,而是另一个神(无疑是很不相同的神)圣·本尼迪克特。”[①]桑德尔在其著作的最后说,“自由主义忘记了这样一种可能性:当政治运作得好时,我们可以共同知道一种我们单个人不可能知道的善,”但他没有暗示这种共同的善的任何可能的例子。

我认为,社会公有主义者们不应当建议,哲学反思或回归宗教可能使我们让这个世界重新着迷,而应当坚持这样的问题:计算一下,摆脱着迷状态给我们的好处多还是坏处多,或者它造成的危险多还是它避开的危险多。对杜威来说,共同的和公众的醒悟乃是我们为个人的或私人的精神解放(一种爱默生认为为美国所特有的解放)所付出的代价。杜威与韦伯一样清楚地知道需要付出代价,但他认为这是值得付出的。他假定,如果其代价是使我们相安无事并和平地试验他们各自的完满观,那么由先前社会取得的任何成就都不值得收回。他羡慕美国人置民主于哲学之前的习惯,正是这样,他才就有关生活意义的观点发问:“这种观点的实现会否影响到其他人拯救他们自己的能力?”给这个问题以优先性,与给像麦金太尔的“在自由主义文化中出现的是什么样的人”或桑德尔的“一个由把正义放在首位的人构成的共同体可能比一个由陌生人构成的共同体好些

① 见斯托特在其“废墟中的美德:论麦金太尔”(《系统神学和宗教哲学新杂志》,卷26,1984年,第256—273页,特别是269页)中对这个结论的多重模糊性的讨论。

吗"这样的问题以优先性一样,并不是自然的。必然地,每个人都要不加证明地辩论这些问题中哪一个具有优先性的问题。没有人比任何别人更任意。但我的意思是说根本没有人是任意的。每一个人都只是坚持认为,他们最心爱的信念和愿望应该先行加以讨论。但这不是任意,而是真诚。

从杜威的观点来看,使这个世界重新着迷的危险是,它可能妨碍罗尔斯称之为"一种社会联合体的联合"①的发展,虽然其中有些联合体可能是(而在爱默生看来应当是)很小的。因为既着迷于一种模式的世界又对其他模式的世界宽容乃是很困难的。我未曾试图证明,杜威对这种相对的危险和希望的判断是

① 这是罗尔斯对"一个(与作为公平的正义相符的)秩序良好的社会的描述。(《正义论》,第527页)桑德尔觉得这几段话是隐喻的,并抱怨"主体间的形象和个人主义的形象不自在地、有时是不巧妙地联合出现,仿佛是要暴露这些在内部相互竞争的不可通融的承诺"(《自由主义和正义的限度》,第155页及以后几页)。他的结论是,"较强意义上的共同体的道德词汇不可能在任何情况下为一个'根据其理论基础是个人主义的'概念(例如,罗尔斯说,他的概念就是这样)所把握。"我的主张是,这些承诺表现为不可通融,只是因为人们企图规定他们的哲学前提(有时罗尔斯本人做了太多这样的工作),而这是我们放弃这样的企图的一个很好的理由。比较一下启蒙运动的观点:想提出社会承诺的神学前提的企图一直是弊多利少,因此如果神学不能被干脆抛弃,至少应该让它尽可能地模糊(或者我们可以说,尽可能地自由)。欧克肖特坚持理论模糊对于国家健康的价值是有道理的。

在别的地方。罗尔斯曾经主张,"没有任何理由可以说明,为什么一个秩序良好的社会应当鼓励基本上是个人主义的价值观念,只要这样的观念指的是使个人走自己的路而不管其他人利益的生活方式"("对善的公平",《哲学评论》,第84卷,1975年,第550页)。桑德尔在讨论这段话时指出,这"说明了说罗尔斯的概念是个人主义概念的一个深刻意义",但他关于这个说明是一个正确说明的论证又是这样一个主张:"罗尔斯的自我不只是一个占有的主体,而且是一个先行的个人主义的主体。"(《自由主义和正义的限度》,第66页及以后)这正是一个我一直在反对的主张。我认为,不存在"罗尔斯的自我"这样的东西,而且罗尔斯已"假定每个个体都由一个而且只有一个愿望系统构成"(同上书,第62页),但很难发现这个主张的文本证据。说得最坏,在想象他的每一个公民都只有一个这样的系统时,罗尔斯是把自己的说法简单化了,但这种简单化的假定似乎并不是他的核心观点。

否正确。我只是认为,这样一种判断既不假定也不支持一种自我理论。我也未曾试图讨论霍克海默尔和阿道诺的这样一个预见:启蒙运动的“溶解理性”最终将使自由民主失灵。

关于这个预见,我唯一要说的是,自由民主的崩溃本身并不提供很多证据来表明,没有在最重要问题上的广泛共享的观点(关于我们在宇宙中的地位和我们在世界上的使命的观点)人类社会就不能生存。也许人类社会在这种条件下不能生存,但民主的最终崩溃本身并不表明情况确实如此,正如它不能表明,人类社会需要国王或一种现存的宗教,也不表明,政治共同体不能存在于小城邦之外。

杰斐逊和杜威都把美国看作是一个“实验”。如果这个实验失败了,我们的后代可能会知道某些重要的东西。但他们不会学到一个哲学的真理,正如他们不会学到一个宗教的真理一样。他们只会在做下一个实验时就应该留心什么得到某些暗示。即使没有什么别的东西从民主革命时代留存下来,也许我们的后代还会记住,社会制度可以看作是合作的实验而不是想包含一种普遍的、非历史的秩序的企图。很难相信,这件事会不值得记取。

8

后现代主义的资产阶级自由主义*

关于知识分子对社会不负责任的埋怨，主要涉及知识分子使自己边缘化的倾向，即通过内在地使自己与某个别的共同体（例如，另一个国家或历史时期，或一个看不见的社团，或在大共同体中的某个异化的次团体）的认同，走出自己的共同体。但这样的边缘化倾向是为知识分子和煤矿工人共有的。在联合煤矿工人工会的早期岁月，其成员正确地不再相信其周围的法律和政治制度，而只是相互忠诚。在这方面，他们与两次大战之间文学艺术上的前卫派很相似。

我们是否可以批评这些使自己边缘化的人对社会不负责任还不清楚。对一个人自己不认为是其成员的共同体，我们不能说他对之不负责任。否则，逃走的奴隶和钻柏林墙的人就是不负责任了。要使这样的批评有意义，就必须有一个我们必须认同的超级共同体即人类本身。这样，在人们与其家庭、部落或民族决裂的时候，就可以援引这个超级共同体的需要，而那些团体在批评这些与其决裂的人的不负责任时，也可以援引这同样的东西。有人相信有这样一个超级共同体。这些人也认为有像内在的人的尊严、内在的人权和在道德需要与远虑需要之间的非历史的区别这样一些东西。让我们称这些人为“康德主义者”。

---

* 本章选自《哲学杂志》，卷80，第10期，1983年10月。——编译者

与这些人相反的人认为,“人类”是一个生物学的观念而不是道德的观念,没有任何人的尊严不是来自某个特定共同体的尊严。没有任何想超越各实际或可能共同体的相对优点而对公正的准则的祈求可以帮助我们评价这样的相对优点。让我们称这些人为“黑格尔主义者”。当代英语世界社会哲学的很大一部分是在下面三种人之间的三角争论:像罗尔斯和德沃金这样的康德主义者,他们想保持道德与远虑之间的非历史区别,把它作为现存民主制度和实践的支柱;像欧洲的后马克思主义哲学左派、安格尔和麦金太尔这样一些人,他们想放弃这样的制度,这不仅是因为这些制度假定了一个已经失去信用的哲学,而且还有其他更具体的原因;像欧克肖特和杜威这样的人,他们想保存这些制度而要放弃其传统的康德主义支柱。后两种观点接受了黑格尔对康德道德作用观念的批评,同时把黑格尔的其他部分或者自然化或者干脆抛弃了。

如果黑格尔主义者是对的,那就没有任何非历史的标准可以决定,什么时候离开一个共同体是负责的行为,而什么时候则不是,就好像没有一个标准可以决定什么时候应该改变情人和职业一样。黑格尔主义者认为,除了人和实际与可能的历史共同体以外,没有任何别的东西需要我们负责;所以他们认为对“社会责任”一词的康德主义用法是令人误解的。因为这个用法所暗示的,不是在(例如)安提戈涅对底比斯和对其哥哥的忠诚之间的真实区别,或在亚西比德对雅典和对波斯的忠诚之间的真实区别,而是在对一个人或一个历史共同体和对某个“更高”的东西的忠诚之间的虚幻区别。它暗示了一种从任何历史共同体中抽象出来的观点,而这种观点可以在个人的权利与共同体的权利之间作出判定。

对那些否认有这样一个观点的人,康德主义者指责他们是

对社会不负责任。因此，当沃尔泽说："只要其基本生活是以一种忠诚于其成员共享的理解的方式来过的，那么这个社会就是正义的"时，德沃金便称之为相对主义。他驳斥说，"正义不能归结为约定和轶事"。要捍卫这样的康德主义的抱怨，也可以利用黑格尔主义本身的策略，即注意到，沃尔泽想赞扬和改革的美国社会本身的自我形象，是与康德主义的"不可分割的权利"和"人的尊严"的词汇紧密相连的。自由制度的黑格尔主义辩护者可以单单根据亲和性来辩护一个传统上要求有比亲和性更多的基础的社会。从黑格尔经马克思到尼采的一个传统主张把道德看作是一个受历史制约的共同体的利益，而不是"人类的共同利益"。对这一传统的康德主义批评则常常主张，如果我们要评价自由主义的实践和制度，这样一种哲学观点是不负责任的。这样的批评的依据是，他们预见到，这样的实践和制度，在失去了康德主义的支柱（这种支柱包括一种把"理性"和"道德"看作超文化的、非历史的东西的说明）以后，就不能存在。

我称黑格尔主义的这种不用这样的支柱来捍卫富裕的北大西洋民主制度和实践的努力为"后现代主义的资产阶级自由主义"。我称之为资产阶级的，意在强调，我在谈论的大多数人，对于马克思关于许多这样的制度和实践只是在某些历史的、特别是经济的条件下才是可能和合理的主张，没有什么意见。我想把资产阶级的自由主义，即想实现北大西洋资产阶级的希望的努力，与哲学的自由主义，即一套认为可以证明我们拥有这样的希望之合理的康德主义原则，加以对照。黑格尔主义者认为，这些原则可以用来概括这样的希望，而不能用来证明这样的希望（罗尔斯本人在其"杜威演讲"中几乎持这后一种观点）。我是在利奥塔所赋予该词的意义上使用"后现代主义"的。利奥

塔认为，后现代的态度就是“不相信元叙说”、即描述和预见像本体自我或绝对精神或无产阶级这样一些实体的活动的叙说。这样的元叙说是旨在证明对某些当代共同体的忠诚或决裂之合理的故事，但它们既不是关于这些或其他共同体在过去做了什么的历史叙说，也不是它们在将来可能会做什么的方案。

“后现代主义的资产阶级自由主义”听起来似乎是矛盾的。这部分是因为，由于是局部和也许是暂时的理由，大多数自认为已经超越了形而上学和元叙说的人也认为已宣布与资产阶级告别。但部分地也是因为很难把资产阶级的自由制度与这些制度从启蒙运动那里继承得来的词汇（即法官和像德沃金这样的立宪主义法学家必须当然地使用的18世纪关于自然权利的词汇）相分离。这个词汇的核心是道德与远虑的区分。在下面，我就想表明可以怎样重新解释这个词汇，特别是这个区分，使之符合我们后现代主义的资产阶级自由主义者的需要。我希望借此表明，这样的自由主义者怎样可以说服我们的社会，对这个社会的忠诚已足够道德，因此这样的忠诚不再需要一个非历史的支柱。我想他们将使其社会相信，它只需要对其自己的传统负责而不需要同时对道德律负责，从而努力使自己免遭人家关于其不负责任的指责。

这个重新解释的关键一步是把道德自我，即理性的化身，不再看作是一个罗尔斯所谓的原初选择者，即某个可以把他的自我与其才智、兴趣和关于善的看法区分开来的人，而是看作在其后面没有任何支柱（在属性后面没有任何实体）的一个信念、愿望和情感的网络。对于道德和政治思考及讨论来说，一个人就是这样一个网络，正如对于弹道学的目的来说，他就是一个点的质量，或者对于化学的目的来说，他就是一系列分子。他作为这样一个网络，不断地在以一种蒯因的方式（即不参照

某个一般的原则,如“意义规则”或“道德原则”,而是以一种细胞借以调节自己以适应环境的压力的试错法)重新编织着自己。根据蒯因的观点,所谓理性的行为也就是适应的行为。它与某个有关共同体的其他成员在类似条件下的行为大致一致。无论是在物理学还是在伦理学中,非理性则是使人放弃或被剥夺在这样一个共同体中的成员资格的行为问题。对于某些目的来说,这种适应性的行为被恰当地描述为“学习”或“计算”或“电负荷在神经细胞中的重新分配”,而对其他一些目的来说,它则被正当地描述为“思考”或“选择”。这些词汇中没有一个比别的更有特权。

根据这种自我观,起“人类尊严”作用的是什么呢?桑德尔很好地表达了对这个问题的回答,他说,我们不能把自己看作是康德意义上的“能够自己构造意义”的主体,看作是罗尔斯意义上的选择者,

> 那些忠诚和确信的道德力量部分地在于这样一个事实:根据这样的忠诚和确信生活必然地要把我们自己理解为我们所是的特定的人,即作为这个家庭或共同体或民族或人民的成员,作为这个历史的承继人,作为这场革命的子女,作为这个共和国的公民。对于这样的忠诚和确信,我们不需要化很大的代价。①

我认为,这样的忠诚和确信的道德力量完全在于这个事实,

① 桑德尔:《自由主义和正义的限度》(纽约,1982年),第179页。桑德尔卓越的著作巧妙地证明,罗尔斯不能把康德主义自然化,而同时又保持康德“实践理性”的元伦理权威。

而且,没有任何别的东西具有任何道德力量。这样的忠诚和确信,除了支持它们的信念、愿望和情感与我们为道德或政治考虑而认同的团体的许多其他成员的信念、愿望和情感相重叠这个事实外,以及进一步的除了这些东西是这个团体的独特特征、即它用来通过与别的团体的对照构造其自我形象的特征这样一个事实外,那样的忠诚和确信没有任何"基础"。这就是说,自然化了的黑格尔关于"内在人类尊严"的类比是一个人所认同的团体的比较性尊严。根据这个观点,民族或教会或运动成为光辉的历史榜样,不是因为它们反映了来自某个更高源泉的光芒,而是由于反差效果,即由于与别的较差的共同体的比较。人具有尊严,不是由于内在的光芒,而是由于分享了这种反差效果。这种观点的一个必然结果是,对一个人的团体(如当代的资产阶级)的制度和习惯的道德证明,基本上是一个历史叙说的问题(包括关于在将来的某些偶然情况下可能发生的事情的计划),而不是一个哲学的元叙说的问题。历史编纂学的主要支柱不是哲学而是艺术,因为艺术可以通过(例如)神化其主角、丑化其敌人,设置其成员间的对话和重新聚合其注意力来发展和修改一个团体的自我形象。

这个观点的一个进一步的必然结果是,道德和远虑之间的区别现在表现为对作为自我网络的两个部分的祈求之间的区别,而区分这两个部分的界线是模糊的、不断移动的。他一部分信念、愿望和情感与一个他为思考计而加以认同的共同体的大多数其他成员的信念、愿望和情感相重合,而与不同于他的共同体的别的共同体的大多数成员的信念、愿望和情感相区别。我们说一个人是在祈求道德而不是远虑,是因为这个人在祈求这种重合、他自己共享的那部分,这些是他可以说"我们不做这种事"的信念、愿望和情感。正如塞拉斯所曾指出的,道德是我们

意欲的问题。因而大多数道德难题所反应的事实是,我们大多数人都认同一些不同的共同体、而且同样地不情愿使自己在对其中任何一个共同体的关系上边缘化。这种认同的多样性随着教育程度的提高而增加,正如一个人认同的共同体的数目随着闻名程度的提高而增加。

德沃金正确地认为,作为我们多元社会标志的那种社会内的紧张状态,很难通过对德沃金认为是必要的那种一般原则的祈求而消除。它们的消除更通常地是通过他所谓的"约定"和"轶事"。对民主的政治讨论最多不过是交换维持根斯坦所谓的某个特定目的的提醒物,即关于各种实践的以往结果的轶事和关于如果或仅当其中某些实践改变后会发生什么的预见。后现代主义的资产阶级自由主义者的道德思考基本上就在于这种讨论,以避免提出一般原则,除非特定情形需要这样的特定技术,例如在撰写宪法或让幼儿记忆的规则时。记住这一点是有用的:这种关于道德和政治思考的观点,在杜威(一个生前的后现代主义者)作为美国主导哲学家的时代,在"法律实在论"被看作是值得欢迎的实用主义而不是无原则的主观主义的时代,在美国知识分子中,是一种老生常谈。

再思考一下这种对轶事的宽容为什么被一种对原则的重新附属所代替也是有用的。我认为,对此的部分说明是,杜威时代的大多数美国知识分子仍然认为,他们的国家是一个光辉的历史样板。他们很容易认同它。使他们失去这种认同的仅有的最大的理由是越南战争。这场战争使有些知识分子把自己完全地边缘化了。而其他一些人则企图重新恢复康德主义的观念,以便可以像乔姆斯基那样说,战争不仅背叛了美国的希望、利益和自我形象,而且是不道德的,我们一开始就没有任何权利从事它。

杜威可能会认为,这样的想作进一步自我批评的企图是不着边际的。对泄愤,它们可能起过一些作用,但它们的长期效果却是把知识分子与国家的道德共识分离开来而不是改变这个共识。而且,杜威的自然化了的黑格尔主义,较之一种自然化了的康德主义与我们富裕的北美资产阶级需要谈论的共同体的信念体系有更多的重合。因此,重新回到杜威的观点,可能使我们更能从事任何可能的国家间的对话,也可能使我们美国的知识分子更能与其公民伙伴对话。

最后,我想谈谈对我刚才说的观点的两个反对意见。第一个反对意见说,按照我的观点,一个在树林中迷路的儿童,一个其庙宇被铲平、其书籍被烧尽、其民族被杀绝了的仅存者,难道就没有人类尊严好分享吗?这确实是一个后果,但我们不能由此推论出我们可以把他当作动物。因为我们共同体传统的一部分就是,一个被剥夺了所有尊严的异乡人应该得到收留,应该重新恢复尊严。我们传统中的这种犹太教和基督教的成分,可喜地得到像我本人这样宽容大度的无神论者的祈求,因为我们这样的人让康德主义和黑格尔主义之间的区分继续作为"纯粹哲学的区别"。人权的存在与这个元伦理学争论有多大关系,我们对这样一个儿童的态度同上帝的存在就有多大关系,我以为这两者都几乎是毫无关系的。

第二个反对意见说,我称为"后现代主义的东西"可以更恰当地称为"相对主义",而"相对主义"是自我驳斥的。相对主义确实是自我驳斥的,但在说每一个共同体与任何别的共同体一样好与说我们必须从我们所是的网络出发,从我们现在所认同的共同体出发是不同的。普特南曾建议我们不要再试图得到一种"上帝的观点",而要认识到,"如果我们从我们自己的传统内部出发,我们只能期望产生一个较为理性的理性概念和一个较

好的道德概念。”①后现代主义并不比普特南的这个主张更相对主义。认为每一个传统与任何别的传统一样理性或一样好的观点只能为神所具有。神不需要使用(而只需要提及)“理性的”或“道德的”概念,因为他不需要研究或思考。这样一个存在物可以超越历史和对话而进入思辨和元叙说。指责后现代主义是相对主义也就是硬说后现代主义持一种元叙说。如果一个人把“持一种哲学立场”等同于有一个可以使用的元叙说,那么他就会这样指责。如果我们坚持这样一个对“哲学”的定义,那么后现代主义就是后哲学的。但改变这个定义可能更好些。②

---

① 《理性、真理与历史》(纽约,1981年),第216页。

② 我在本译文集第1篇文章中讨论了这样一个重新定义,在“哈贝马斯与利奥塔论后现代主义”(《哈贝马斯和后现代性》,剑桥,1985年)和“亲和性还是客观性”(《后分析哲学》,纽约,1985年)中讨论了相对主义问题。

9

实用主义、戴维森和真理*

9.1 越少则越多

戴维森曾经说过，他的真理理论“并不提供可以使句子与之比较的东西”，因此只是一种“谦逊意义上的”“符合论”。[①]他的“真理和认识的融贯论”一文以“没有对照的符合”为口号。[②]这个口号与他对他所谓的“模式与内容的二元论”（一种认为像“心灵”或“语言”这样的东西可以与世界具有像“适合”或“组织”这样的关系的看法）的拒斥是一致的。这样的学说使人们想起了实用主义这个专门驳斥二元论、专门消解由这些二元论产生的传统问题的运动。戴维森工作与蒯因工作的亲缘关系，及蒯因工作与杜威工作的亲缘关系，使我们把戴维森看作是属于美国实用主义传统的观点变得很有吸引力。

但戴维森本人则明确地否认，他与经验主义传统的决裂会使他成为一个实用主义者。[③]他心目中的实用主义把真理等同于可维护性，或在理想条件下的可维护性。如果这样的等同对

---

* 本章选自《真理和解释》（巴兹尔·布莱克韦尔出版社）。——编译者

① 戴维森：《真理与解释研究》，第 XVIII 页。

② 这篇文章发表于《黑格尔还是康德》（斯图加特，1983 年）。所引的这个口号见第 423 页。

③ 戴维森：《真理与解释研究》，第 XVIII 页。

实用主义是很本质的话,那么,正如他是一个反经验主义者那样,戴维森确实是一个反实用主义者。因为这样一种等同不过是强调一种不可接受的二元论模式的一面,以代替传统的经验主义对其内容一面的强调。戴维森并不想把真理看作是等同于任何东西的。他也并不想把句子看作是由任何东西(无论是认识者或说话者,还是"世界")"造成为真的"。对他来说,任何分析某些语言成分与某些非语言成分之间关系的"真理理论"都已经误入歧路。

在这最后的否定方面,戴维森与詹姆斯是一致的。詹姆斯认为,没有一种传统的真理理论可以说明这样一种特别关系的"特定去向"①,因此这根本就是一个无望的探求。在他看来,一个在像知觉、理论、道德和数学这样一些领域的真理之间中立的"符合"观念是没有意义的。他认为,我们应该满足于把"真"看作"仅仅是按照我们的思维方式来看是方便的东西"②。当他的批评者一致地说,"真理不是由于能起作用才是真的,而是由于真才能起作用"时,詹姆斯认为他们已经误解了,因为"真"是一个用来表示赞同的称赞词,而不是一个指称某个事态的词,仿佛这个事态的存在说明了(例如)那些持真实信仰的人的成功。他认为,哲学家不能发现所谓相符关系的微观结构这个事实说明,那里没有什么东西可以发现,而且我们不能把真理看作是一个说明性的观念。

但不幸的是,詹姆斯没有限于作出这个否定的方面。他有时候也想从虚假的前提"如果我们有了'合理性证明'的观念,我们就不需要'真理'的观念"推论出"'真'必定是指某

---

① 詹姆斯:《实用主义》(印第安纳波利斯,1981 年),第 92 页。

② 同上书,第 100 页。

种像'可作合理性证明'那样的东西"。这是一种唯心主义的谬误，它从"我们不能理解作为符合的真理观念"推论出"真理必定在于观念的融贯"。这种谬误在于假定，"真"需要一个定义，并进而从它不可能根据信念与非信念之间的关系来定义的事实，推论出它必定根据观念之间的关系来定义的结论。但正如普特南在其"自然主义谬误"的论证中所已表明的，说"只要不是 X，它就可能真"总是合理的，不管我们用什么来代替这 X。这与摩尔关于"善"的问题的讨论是完全一样的。①

假设我们不考虑詹姆斯陷入这种错误的时机，也不考虑皮尔士想根据"研究的结果"来定义真理的不幸企图。再假设我们遵循詹姆斯的否定的方面，即他对符合论观念的驳斥，而忘掉他有时也想对真理说一些建设性的话。这样，我想我们就可以为"实用主义"一词区分出一种意义。这种意义只是在于消除与建设性的"实用主义真理论"正好相反的关于真理的传统的问题丛。作为这种消解的出发点的主张是，"真"没有任何说明的用途，而只有：

（1）一种表示赞同的用途；

（2）一种小心的用途。在像"你的信念 S 被证明是完全合理的，但也许并不真"这样的话中，"真"提醒我们，合理性证明是相对于用来作为 S 的根据的信念的，所以并不比这种信念更好，而且这样的合理性证明并不能保证，只要我们把 S 作为"行动规则"（皮尔士对信念的定义）就可以万事大吉了。

（3）消除引证的用法，即说像"当且仅当……'S'为真"形

① 普特南：《意义和道德科学》（剑桥，1978 年），第 108 页。

式的元语言学的东西。[①] 詹姆斯忽略了这第2、3种用法。对前者的忽略导致把实用主义与相对主义相结合。塔斯基把后一种用法与"符合"观念的错误结合使人们以为,詹姆斯必定没有完全认识这个观念。在我看来,戴维森给我们提供的关于真理的说明涉及所有这三种用法,同时又避免认为一个信念所带来的便利可以由其真理来说明的看法。

在认为戴维森和詹姆斯都是实用主义者的意义上,实用主义这个词所表示的是对下面这些方面的坚持:

(1)"真"并不具有说明的用途。

(2)我们理解了信念与世界的因果关系,我们也就是理解了应该知道的关于信念与世界关系的一切;我们具有的关于怎样运用像"关于"和"对……为真"这样的词的知识,乃是对语言行为的"自然主义"说明的一个附带结果。[②]

(3)在信念与世界之间不存在"被造成为真"的关系。

(4)实在论和反实在论之间的争论是无谓的,因为这种争

---

① 关于这三者之间的关系,我们可以说许多,但我不想在这里说这些。这方面我所看到的最好努力是布兰登的一篇没有发表的题为"真理谈话"的论文。布兰登表明了,把真理定义为"可断定性"的"原始实用主义"是怎样被"真"在像条件句的后件这样的上下文中的使用所驳倒的。但他然后又提出了发展一种精致的实用主义的方法,它祈求弗雷格和格罗弗—坎普—贝朗普前句子的真理理论,而保留了杜威的意向。布兰登不仅表明,何以"前句子理论"能够如他所说的既保持实用主义立场之基本的反描述精神,又把它加以扩大,以说明原始实用主义未能说明的嵌入的用法,而且还提出了把这些理论与戴维森的消除引证原则相调和的方法。

② 当然,这个命题并不隐含着,你可以用非意向的词来定义意向的词,或者一个语义的元语言可以归结为行为。说你可以通过发现哪些用Y这个词的句子是真的来知道哪些用X这个词的句子是真的是一回事,而说你可以根据Y说明X的意义,或说你可以把X还原为Y,是另一回事。我们的意向概念不是我们观察因果关系的附带结果,但我们关于怎样运用这样的概念的知识则是其附带结果。见本章第4节对戴维森非还原主义的物理主义的讨论。

论假定了一个空洞的、错误的“被造成为真”的信念的观念。①

必须注意，这样定义的实用主义并不提供任何“真理理论”。它所给予我们的一切就是说明，何以在这个领域内，越少则越多，即何以修正比构造体系要好。

詹姆斯和戴维森都主张，哲学家之所以觉得需要“说明真理在于什么”，其唯一的理由就是他们都受制于某种图画。戴维森称这种图画为“模式与内容的二元论”，而杜威则称之为“主体和客体的二元论”。这两幅图画都是关于不同的存在领域的：一个包含的是信念，而另一个包含的则是非信念。关于这样两个领域的图画使我们可以把真理想象为在特定信仰和特定非信仰之间的关系。这种关系，第一，本质上是非因果性的，第二，必须在我们驳斥（或让位于）认识论的怀疑论者之前得到“正确的分析”。而接受上面的第 1 条到第 4 条，也就是要消除这幅图画，因而也就是要消除杜威认为应该要消除的大多数传统的哲学二元论。这也就是抛弃了认识论的怀疑论者为了使其怀疑论变得有趣和可以证明（也就是使它不只是成为哲学家对世界的陌生感、无家可归感的追求）而需要的图画。

9.2　皮尔士半途而废的办法

在转入讨论戴维森事实上是不是坚持第 1 条到第 4 条的问

---

① 詹姆斯主义的实用主义者完全同意达米特的主张：许许多多传统的“哲学问题”（包括皮尔士想用他的“苏格兰实在论”加以解决的问题）最好看作是就物理学、伦理学和逻辑学中是否有“事实问题”而展开的实在论与反实在论之间的问题。达米特认为自己通过把那些精致的老问题语义化而重新恢复了其地位，实用主义者则认为他方便地将它们窃为己用。

题之前,谈谈皮尔士"研究的终结"的实用主义也许是有帮助的。这是在近来得到最多注意的所谓"实用主义真理理论"(一个令人误解的对一些混杂不一学说的教科书标签)的一个版本。在我看来,它代表了以唯心主义和物理主义的真理理论为一方和以上面的第1条到第4条为另一方之间的一种骑墙态度。

唯心主义和物理主义共同希望

(1) "有岩石"是真的

是真的,当且仅当

(2) 在理想的"研究终结"中,我们将可以合理地断定有岩石。

但这个观点要求它们(唯心主义和物理主义)说

(3) 有岩石

是既有(2)也有(1)隐含的。这似乎有点悖论,因为它们也想断定

(4) "有岩石"是由一种"相符"关系(精确表象)而与世界的存在方式相联系的

而且似乎没有明显的理由可以说明,我们正在玩的语言游戏的进展为什么要与世界的其他部分的存在方式有任何特殊的关系。

唯心主义和物理主义就是想提供这样一种理由的企图。唯心主义者认为

(5) 世界是由安排于一个观念上融贯的体系中的表象构成的

因此使他们可以把(3)分析为

(6) "有岩石"是观念上融贯的表象系统中的一个成员。

唯心主义者为了支持这一步,还进一步指出,要确立(4)中的相

符关系的存在，不能通过把一个论断与一个对象相比较，以看是否有一种叫做“相符”的关系存在。谁也不知道这样一种比较将会是什么样子。（在桌子和关于桌子存在的论断之间的“习惯反映”关系显然不是所需要的那种关系。）他们说，由于真理的唯一标准就是在表象之间的融贯，拯救（4）而又要避免怀疑论的唯一方法就是（5）。

另一方面，物理主义者则把（1）分析为（4），从而认为，我们在玩的语言游戏最终将使我们与实在相符合。之所以能这样，是因为世界似乎也在游戏中插了一手。这是由像恩格斯、福多尔、德温、罗森贝格和菲尔德这样的哲学家所持的观点。他们拒绝有唯心主义者的（5）所描述的对实在本性的先天发现的可能性，但他们又认为，某一门经验科学，或所有这些经验科学的统一整体，可以为怀疑论者提供一个答案。这些哲学家认为，在（2）和（3）的真理条件之间，虽然不存在任何必然性，但确实有一些深刻的联系。要发现这样的联系不能靠意义的分析，而要靠经验科学的工作，因为后者将探明在（比方说）岩石与岩石的表象之间的因果联系。

早期的皮尔士想既避免唯心主义的修正的形而上学，又避免物理主义的期票。他试图通过把（4）分析为（2）达到一种较快的定位。他与唯心主义者和物理主义者具有相同的拒斥怀疑论者的动机，但他认为只要说实在所表示的“是在研究的终极我们所断定其存在的东西”就够了。这种对实在的定义就连接了怀疑论者认为存在于融贯论和符合论之间的鸿沟。它把融贯归约为符合，而又不一定要有形而上学的构造体系，也不需要进一步的经验研究。仅仅是对“实在”一词的重新分析就变了这个戏法。

我并不认为(虽然我曾经认为)[①]皮尔士的实用主义是可以辩护的,但在超越这种实用主义之前,我想指出,皮尔士走的路是对的。这在于他认为,唯心主义和物理主义有一个共同的谬误,即都认为"符合"这个名字所指的是思想(或语言)的一部分与世界的一部分之间的关系,而且这种关系的两个项必须是在存在论上同质的。唯心主义者在概括贝克莱的论点时说,除了表象没有任何东西可以与表象相符合。因此它通过把实在重新看作是由表象构成的途径使我们避免了怀疑论。物理主义者则认为,要想与一部分时空实在相符合,除非通过恰当的因果关系也成为与这部分实在有关的另一部分时空实在。因此他使我们避免怀疑论的途径,是为我们提供一种关于我们表象的本质的物理主义说明,因为这种说明表明,正如福多尔曾经指出的,真理的符合论与实在相符合。皮尔士主义者认为,"关于"和"对……为真"的关系可以连接完全不同的关系者,因此存在论的同质性问题根本无须在此出现,这样他们就超出了唯心主义和物理主义的争论。[②]唯

---

① 例如,我说,"我们不能理解,可以顶住所有反对意见的观点可能是错误的"。这段话写于1979年(见《实用主义的后果》,明尼阿波利斯,1982年,第165页)。我在该书的导言中开始收回这种皮尔士主义(见第XLV页),而且我现在还持这种看法。使我确信皮尔士观点之站不住脚的是威廉斯的"融贯、证明和真理"(载《形而上学评论》,第34卷,第243—272页)一文,特别是他的这个主张(第269页):"对于使一个理论变得理想地完全或全面是怎么回事,或对于研究最好加以终结的东西是什么,我们毫无概念。"另外他也建议我们不要试图把真理看作是"某种意义上的认识观念"(同上书,第269页)。戴维森则清楚地说明了在放弃了这种企图后会发生的情况。

② 人们常常批评皮尔士实用主义的理由是,它同唯心主义一样,坚持一个反直觉的康德主义主张,即认为,"世界上对象的基本结构,及其存在(如果它们不能不表现这样的结构而存在的话),都是由于我们的创造活动",从而提出了关于存在论的同质性和异质性的问题(普朗坦加:"怎样成为一个反实在论者",载《美国哲学协会会报》,卷56,第52页)。但这混淆了一个作为标准的主张与一个因果的主张。前者是皮尔士关于"如果有岩石,那么在研究的终结它们会表现出这种结果"的主张,而后者是唯心主义者关于"如果没有研究,就没有岩石"的主张。

一必要的就是把"实在"重新定义为游戏的获胜者所谈论的东西,从而保证由(2)确定的条件同由(4)确定的条件重合。

但皮尔士主义的重新定义运用了一个与"符合"一样可疑的词:"理想的"。要使之不那么可疑,皮尔士就得回答这样的问题:"我们怎么能知道我们已达到了研究的'终极',而不是我们搞累了,或缺乏想象力了"。这个问题同"我们怎么能知道我们与实在相符合,而不是对某些刺激作出习惯上正确的反映"的问题同样棘手。如果我们发现在研究中有一种渐近的聚合,皮尔士"研究的终极"的观念是有些意思的,但这样的聚合似乎是一种局部的、短时间的现象。[①] 如果不对"理想的"和"终极"这样的词作这样的说明,皮尔士主义者似乎只是在说,由(2)确定的条件和由(4)确定的条件可以重合,但却不给我们任何认为它们可以重合的理由。而什么东西能构成这样的理由,我们也还不清楚。

在摧毁激发起在唯心主义者和物理主义者之间的形而上学争论的认识论问题从这一方面,皮尔士只走了一半路。他仅走出这一半路,是由于他离开了"心灵"而坚持"符号"。而他之所以半途而废,是因为他仍然认为(4)是任何哲学必须接受的一种直觉。詹姆斯则走出了余下的一半路,因为他认为,"对……为真"不仅不是在存在论上同质的关系者之间的关系,而且根本不是一个可以分析的关系,不是一个可以通过对信念和非信念之间关系的科学或形而上学描述得到澄清的关系。在确定我

---

① 见赫西在工具进步,即预见力的增强与概念的聚合之间的区分(《在科学哲学中的革命与重建》,布卢明顿,1980 年,第 X—XI 页)。科学革命的可能性危及了概念的聚合,而这种聚合是唯一一种有利于皮尔士的聚合。为了确保在将来不发生这样的革命的无限蔓延,我们需要某种类似于皮尔士的"进化论爱情的形而上学",或普特南想证明当代物理学之成熟的企图这样的东西。

们没有任何理由说由(2)确定的条件和由(4)确定的条件可以重合时,他干脆抛弃了(4),并随之抛弃了认识论的怀疑主义的问题。这样,他就为杜威提出的下述论点建立了台阶:只是想给关于我们与环境关系的自然主义说明补充一种非自然主义说明的企图(涉及像"心灵"或"语言"那样的、作为有机体与其环境之间中介的某个第三者)才使这些问题变得有趣。

9.3 戴维森和场语言学家

我们有什么理由可以把(1)到(4)归于戴维森? 他曾经在不同的场合断定过(3)。但把(4)归于他似乎有点牵强,因为他常常被看作是典型的"实在论者"。(2)可能看起来也像是非戴维森主义的,因为他与近来在语义学中的"因果理论"没有任何关系。而且,他与塔斯基的联系和塔斯基与"符合"观念的联系,都似乎使他不大可能成为实用主义阵营的一个新成员。因为如我所定义的,实用主义大致上在于这样一个主张:仅当我们抛弃了"与实在符合"的整个观念以后,我们才可以避免假问题。

尽管如此,我还是想证明,实用主义的所有这四个主张都应当归于戴维森。为了维护这个主张,我想首先要说明我称之为"场语言学家的语言哲学"的东西。我想主张,这是戴维森所有的,而且他认为也是任何人所需要的全部语言哲学(特别是全部的真理学说)。

同想回答认识论的怀疑论者的传统哲学家一样,戴维森要我们走出语言游戏而作为旁观者来看它。但他的这种外在观点既不是唯心主义的形而上学观点,即寻找为科学所不能发现的在信仰与非信仰之间不受怀疑的存在论上的同质性;也不是颇

有希望的物理主义观点，即期望未来的科学去发现这样的同质性。相反，它是一种平凡的想说明我们的语言行为的场语言学家的观点。传统的真理理论要问："'真'所指的是世界的什么特征？"，而戴维森要问的则是："语言游戏的外在观察者是怎样使用'真'一词的？"

戴维森说，蒯因摆脱了分析-综合的区别，从而拯救了作为一门严格学科的语言科学，[①]这完全是对的。蒯因对他自己这种做法的最好证明是，这样的区别对于场语言学家毫无用处。接着这样的论证，步达米特和蒯因本人的后尘，[②]戴维森又指出，在土人会对之作出反应的物理客体与他们的神经刺激之间的区别，同样没有任何用处。语言学家的出发点不可能是在知道土人的信念之前所获得的关于土人的意义的知识，也不可能是对那些由于与神经刺激相一致而得到证明的土人的观察句子的翻译。他在其研究中必须是完全的融贯论者，反复地沿着解释学的循环走动，直到他开始感到自在为止。

语言学家所要继续做的一切，就是要观察在土人与其环境的相互作用（他认为这种相互作用是由皮尔士用来定义"信念"的行为规则指导的）过程中语言行为与非语言行为连续在一起的方式。他在研究这些材料时所具有的指导原则是，土人的大多数规则是与我们的规则一样的，这也就是说，他们的大多数规则是对的。对指导原则的后面这种说法，实际上扩

---

① "真理与认识的融贯论"，第431页。

② 同上书，第430页："蒯因和达米特同意的一个基本原则是，对于意义，不管有什么东西，都必须以某种方式被归结到经验、给予物，或感觉刺激的模式，即在信念与我们的信念与之有关的日常事实之间的某个第三者。一旦我们走了这一步，我们就打开了通向怀疑主义之门……当意义这样具有认识论性质时，真理与意义就必然要分家了。"

充了蒯因的这样一个观点:任何声称已把土人的一个句子翻译为“P与不是非P”的人类学家不过表明,他还没有形成一个好的翻译手册。戴维森将此概括为:任何把土人看作是在否认关于其环境的大多数明显事实的翻译都必然不是个好的翻译。

关于这个论点的一个最生动的例子是,戴维森主张,翻译一个始终生活于一个缸中的人的谈话的最好方式是,认为这个谈话所涉及的是这个人实际上生活于其中的与缸有关的计算机环境。[①]这将是把大多数土人的话看作是与(例如)岩石或疾病有关而不是与巨人和魔鬼有关的一个类比。用戴维森的话来说,

> 阻碍彻底的感觉怀疑主义的,在我看来,是这样一个事实:在最普通的、方法论上最基本的事例中,我们必须把一个信念的对象看作这个信念的原因。而且,作为解释者,我们必须把它们看成它们实际上所是的东西。沟通开始于原因的聚合:如果真的信念是由同样的事件和对象系统地造成的,那么你的话所指的就是我的话所指的。[②]

在这段话中,戴维森把克里普克与斯特劳森结合了起来。前者认为,因果必然与指称有些关系,而后者主张,你可以通过弄清

---

① 就我所知,戴维森还没有在发表的文章中运用这个例子。我依据的是1981年在海德堡与蒯因和普特南的一次谈话。

② “真理与认识的融贯论”,第436页。这个论证,同戴维森把指称看作翻译的附带结果的说明(见《真理与解释研究》,第219页以下,和236页以下)一起,是我把(2)加给戴维森的主要文本证据。

其大多数信念对之为真的对象来弄清一个人到底在说什么。这种结合的完成在于他认为,如果得到整体主义的解释,如果我们在他的主张前加上亚里士多德的"总的来说和在大多数情况下",那么斯特劳森就是对的。但是你不能把斯特劳森的标准用于个别事例而保证无误。不过如果你的翻译模式的大多数结果和由此造成的指称的分配与斯特劳森的标准不符,那么这种模式必定有严重的错误。在斯特劳森和克里普克之间的中介因素乃是蒯因的洞见:无论是关于因果的知识还是关于指称的知识,都(同样)是与场语言学家自己的信念领域一致的问题。

上述的第(2)条命题既可以作克里普克的解释,也可以作戴维森的解释。根据前一种对指称的建筑材料式的研究,我们要追寻的是从对象到个别语言行为的因果通道。这种研究方式使说话者仍然有可能使这些通道发生错误(例如从根本上搞不清楚到底存在着什么),从而使他们有可能永远搞不清楚它们所指称的是什么。这就使指称者与意向对象之间的彻底分离成为可能,而这正是戴维森警告我们要加以防止的模式-内容的分离。相反,戴维森认为,我们首先应充分重视融贯和真理,至于指称则听其自然。

这就保证了,许多信念(戴维森称之为"最简单的事例")的意向对象将是其原因。克里普克的疏忽(如哥德尔-施密特的例子)必定是个例外。因为如果我们试图想象在所指的事物与意向对象之间的分离是个常规,那么我们的"指称"观念就空无内容了。这就是说,我们将它变成了一个"分析"概念,而分析概念对于场语言学家毫无用处。语言学家只要知道土人的大多数意向对象(例如哪些是其大多数行为规则可以很好地应付的对象,哪些是其大多数信念对之为真的对象),就可以

与土人沟通。但对于怀疑主义关于这不是“真正”的沟通(而不过是偶然巧合的串音)的主张,正如对于认为对某些日常土话的“意向解释”类似于“没有岩石”的观点一样,语言学家却不加理会。

我们在下面可以看到,戴维森把这种对场语言学家工作的看法运用到了认识论的怀疑论上去。除非一个人想在有机体及其环境之间假定某个中介物(如“确定的意义”、“意向的解释”、“在说话者心灵之前的东西”等),那么激进的解释就会自然地开始。因此,正如所有其他的土人,我们结果有了大体上真实的信念。这个论证确实非常清楚,但它是否像唯心主义和物理主义想做的那样回答了怀疑论者了呢?或者,它只是像詹姆斯主义的实用主义者那样告诉怀疑论者,你关于“我们是否表象了实在本身”的问题是一个不好的问题?

一个怀疑论者对戴维森的回答很可能是,光是一个对场语言学家的需要的说明,还远不足于表明,信念,正如戴维森所说的,“按其本性是真实的”。① 他将认为,戴维森不过表明,场语言学家必须假定,土人相信的大多数是我们所相信的东西,而我们的大多数信念是否真实的问题仍然悬而未决。对此戴维森只能再次回答,激进的解释会自然开始:如果我们要想从外面看待我们自己的语言游戏,唯一可以得到的就是场语言学家的看法。但这正是怀疑论者所不能同意的一点。怀疑论者认为,戴维森忽略了哲学问题。戴维森所谓的外在观点,实际上还没有外在到能够成为哲学观点的程度。

在我看来,戴维森在此所可以作的唯一反驳是对他和克里普克共有的自然主义命题(2)的看法:关于信念与实在的其他

---

① 见“真理与认识的融贯论”,第432页。

部分之间的联系，除了我们从对有机体与其环境的因果作用的经验研究所能了解的外，我们一无所知。这种研究的有关结果就是场语言学家的与人种学报告有关的翻译手册。[①]由于我们自己（在辞典中）已经有了翻译手册和（在百科全书中）自己的人种学，关于我们与实在的关系，除了我们已经知道的，我们就无须知道任何别的。哲学没有任何别的进一步的工作要做。这正是实用主义者一天到晚在告诉怀疑论者的东西。实用主义者和戴维森都认为，如果“符合”所指称的是信念与世界之间的一种可以变化（虽然别的都不变，甚至因果关系也不变）的关系，那么“符合”就不可能是个说明性的词。因此，如果真理被看作是“符合”，那么“真”也就不可能是一个说明性的词。把（2）推至极端，并使它摆脱克里普克的“建筑材料”式的指称理论所加于其上的原子论假设，就会导致（1）。

这样，戴维森对付怀疑论者的战略使他有理由赞成（1）和（2）。物理主义者在祈求（2）时想发现某种为“符合”所指的东西，而戴维森则认为，在场语言学家的结论中不存在这样的东西这个事实，使我们有理由主张，根本不存在我们要寻找的这种东西。同杜威的自然主义一样，而与斯金纳的不同，戴维森的自然主义是一种非还原的自然主义，它无须假定每一个重要的语义学术语必须描述一个物理关系。[②]他认为研究因果关系的许多理论家（如场语言学家、粒子物理学家）使用的许多术语本身并不指称任何因果关系。

因此，根据我的解释，在说“真”没有任何说明的用途时，戴

① 蒯因—戴维森关于信念和意义不能相互独立地得到说明的证明隐含了，这样一个手册不能与这样一个报告相分离。

② 戴维森的“心理事件”说明了他的计划，即想把“与物理的东西等同”和“不能还原于物理的东西”这两者结合起来。

维森已加入了实用主义的行列。[①] 他对实用主义的贡献在于他指出了，除了由詹姆斯所把握的规范的用途外，“真”还有消除引证的作用。传统哲学企图合并这两种用途，并认为它们都可以用“真”一词的表示“符合”这种非因果关系的用途来解释。而根据戴维森的解释，传统哲学的这种企图乃是一种想既在语言游戏内部又在其外部的混淆的企图。

但是，我的解释必须处理的一个事实是，与实用主义者不同，戴维森并不认为自己是在拒斥怀疑论者的问题，而是在回答这样的问题。他说，“即使像我这样一种温和的融贯理论也必须给怀疑论者以一个理由，以假定融贯的信念是真。”[②] 他还说，“我所提倡的理论并不与符合论相竞争，相反，捍卫这种理论的论证旨在表明，融贯导致符合。”[③] 这样看起来，戴维森似乎不只接受像上面的(4)这样的东西，而且主张以唯心主义和皮尔士实用主义的方法从(2)推出(4)。在要求一种“没有比较的符合”时，他表明，他与后面这两种主义共同认为，我们不能把一个信念与一个非信念进行比较，以看他们是否相配。但在比较取消以后，戴维森假定的符合还留下些什么呢？究竟什么是他认为怀疑论者所需要的呢？在让融贯产生符合时，他究竟想给怀疑论者什么呢？

戴维森说，他想回答的怀疑论者的问题是：“假定我们‘不

---

① 正如多纳根向我建议的，人们可能提出的反对意见是，语言学家和土人的大多数信念是真的这个事实说明，他们能够相互交流。但这个说明并不祈求一种因果上有效的性质。这就好像说，两个人住在同一时空连续体中，因而他们能交流。我们不知道如果他们不能相互交流会怎样，正如我们不知道如果其中有一个人的大多数信念是假的话会怎样。因果上有效的性质的唯一候选者就是我们能够想象的性质。

② “真理与认识的融贯论”，第426页。

③ 同上书，第423页。

能走出我们的信念和语言，以发现某种融贯以外的标准'，那么我们怎么能够认识和谈论一个不是我们创造的客观的公共世界呢？"[①]但这对我们没有多少帮助。这个问题成为具有挑战性的问题的条件是，有人持的某种观点（如要求在信念与非信念之间具有某种同质性的观点，或认为在非信念被可以谈论之前有某种间接的模式来规范这种非信念的观点）使得认为可以有这样一种知识或这样一种谈论的观点变得神秘莫测。如果这里会有什么问题，那必定是因为我们容许怀疑论者以一种使融贯和客观性之间的联系变得不明确的方式来解释"客观性"。[②]什么意义上的符合可以保持这种明确性的缺乏，而同时又使戴维森能够证明其为融贯所产生的呢？

首先，我们可以注意到，戴维森认为，"符合"并不像主张"与事实符合"的理论家所相信的那样，是在句子与同这个句子似乎同质的实在的一部分之间的关系。"在对事实为真"这一点上，他同意斯特劳森的观点，认为事实，即经过句子塑造过的世界的一部分，是特定的人为构造，它们并不能满足怀疑论者的需要。他认为，能满足他们需要的，是塔斯基的"满意"概念阐明的更为复杂的符合观念。戴维森说，我们不应当认为语言与实在符合的象征是在一个真值句子两方面之间的关系，而要注意语词-世界（而不是句子-世界）的匹配，特别是对这些匹配的某些限制。我们需要这些限制，是为了构造一个深刻的理论，以

① "真理与认识的融贯论"，第426—427页。在这段话中，戴维森正确地指出，我并不认为这是一个问题。我在这里试图说明它错在什么地方，以及我为什么认为戴维森也把它看作是一个不好的问题。

② 我认为，在这段话中，戴维森可能担心的是，我为此批评普朗坦加在标准的关系与因果的关系之间的等同。这种等同是唯心主义的特征，它使人们害怕，融贯理论将导致"构造了世界"的人类。根据我的解释，他已经处理了这个等同，因而也已处理了这个担心的需要。

满足对所有这些中立的平凡句子(即真值句子)的检验。[①]

正是这些限制指导着那些场语言学家揣测土人行为的原因,并经历了很长一段的解释学循环,以得到某些能够充分表现土人信念之真理的真值句子。最后的理论将以一种满意关系把土人的句子与世界的一部分连接起来,但这样的连接将不是翻译的基础。相反,他们倒是翻译的附带产物。走解释学的循环并不是指(以一种建筑材料的指称理论的方式)从某些"确定"的连接出发,而是指在揣测对偶然句子的翻译与对稳定句子的翻译之间来回走动,直到出现某种像罗尔斯的"反思平衡"那样的东西。

因此,由结合于真值理论中的满意关系提供的这种在语词与对象之间的相符关系与另一种相符关系无关,因为后者是被假定由"对……为真"来描述的,由"哲学分析"揭示的,并在"真理理论"中得到完善的。这样,不管怀疑论者所期望的相符是什么,它肯定不是塔斯基在其对"满意"的说明中所把握的东西。因为"真"并不提供任何分析材料。正如戴维森所说,

> 较之信念和融贯,真理是非常透明的,因而我把它看作是原始的东西。在运用于句子的表达时,真理表明了深藏于塔斯基的约定真值中的消除引证特征,而这就足以确定其运用领域了。[②]

所以我们既不能用满意也不能用其他东西来定义"真",我们只能解释我们的意义,正如戴维森所说的"终极真理取决于两件

---

① 《真理与解释研究》,第51页。

② 戴维森:"真理与认识的融贯论",第425页。

事情:这些语词的意思是什么和世界是被怎样安排的”。为此,我们就要说明我们是怎样发现这两件事情的,并指出这两个研究不能独立地进行。

我认为我们应该把戴维森的观点解释为:上引的这个论点(即认为除了语词的意义和世界的存在方式以外没有任何第三者与真理有关的观点)的合理性乃是我们正在得到的对(4)(即认为真理是与实在的符合的观点)的直觉力量的最好说明。对于为唯心主义、物理主义和皮尔士主义一心想保存的“实在论”直觉来说,这个论点就是所有的一切。但经过这样的解释,(4)仅仅作了一个否定的断定:我们无须关心像戴维森所谓的“一种概念模式,一种看事物的方式,一种背景”(或一种先验的意识构造,或一种语言,或一种文化传统)这样的第三者。因此我认为,戴维森是在再次告诉我们,越少则越多:我们不应当去问有关相符关系的更多细节,而只是要认识到,使我们对我们的大多数信念是否为真持怀疑态度的那些第三者实际上根本不存在。

说这样的第三者根本不存在也就是再次说,场语言学家并不需要它们,因而哲学也并不需要它们。一旦我们知道彻底的翻译是怎样进行的,知道像“确定的意义”、“意向的解释”、“先验想象的构造活动”、“概念的模式”这样一些概念,对于翻译者来说,没有什么大用处,那么,我们就可以把“与实在相符”的概念看作是不值一提的,无须分析的。因为这个词现在已经被归结为一个“真”的文体上的变种。

如果这就是戴维森所说的意思,那么他对怀疑论者的回答就是,你之所以是怀疑论者,只是因为你满脑子浮现的都是这些意向主义的观念,在你与世界之间塞进了一个想象的屏障。一旦你清除了所有这些不同形式的“理想的观念”,怀疑主义就再也不会进入你聪明的头脑中来了。如果这就是他对怀疑论者的

回答,那么我认为他走出的是完全正确的一步,与詹姆斯及杜威企图(虽然有点别扭地)迈出的一步完全一样。但是我也认为,戴维森在说他要向我们表明融贯如何产生符合时是有点令人误解的。如果他说他想给怀疑论者提供一种会阻止他提他的问题的说话方式,而不是说他想回答他的问题,那就要好得多。如果他告诉怀疑论者,当比较不存在的时候,表象也不存在了,因而使怀疑论者的害怕和物理主义者、唯心主义者和皮尔士主义者的希望成为可能的图画也不存在了,那就要好得多。

戴维森心爱的而怀疑论者不会接受的对这个图画的描述是"模式和内容的二元论"。戴维森列出的这种二元论的各种形式的一个共同特征是,它们都认为在这种二元论的两个方面之间的关系不是因果关系。像"一种概念的框架"或一个"意向的解释"这样的第三者与它们组织或意向的事物有一种非因果的联系。它们的变化独立于世界的其他部分,这正与怀疑论者的"符合"关系或"表象"关系一样。其含义就是,如果我们没有这样的第三者,我们就没有合适的东西可以作为表象,因而就没有需要去问我们的信念是否精确地表象了实在。我们仍然有信念,但我们将像场语言学家那样从外面去看它们(把它们看作是与环境的相互因果作用),或像前认识论的土人那样从内部去看它们(把它们看作是行为规则)。放弃这些第三者,等于放弃了看待信念的第三种方式。这第三种方式似乎结合了外在的观点和内在的观点,结合了描述的态度和规范的态度。以我们看待信念的方式看待语言,即不是把它们看作概念的框架,而是看作由场语言学家描述的与环境的相互因果作用,就使我们不可能把语言看作某种可以或不可以(我们怎么能知道)"适合世界"的东西。因此,一旦我们放弃了第三者,我们也就放弃了(或蔑视了)表象和符合的观念,因而也就放弃了构造认识论的

怀疑论的可能性。

如果我对戴维森的理解是对的，那么，除了他对物理主义的统一科学的祈求[即在实用主义的命题(2)中概括的祈求]以外，对认为场语言学家的语言哲学就是我们所需要的一切的主张，他的唯一证明就是在"论一种概念模式这个观念本身"一文中提出的证明：各种"比较论"的隐喻带来的麻烦多于其所具有的价值。我们可能想要补充的也只是来自哲学史(它描述的是许多伟大的已故哲学家为了想方设法发展这些隐喻而陷入的死胡同)的、意思相同的进一步证明。说不存在与论断之真有关的任何第三者、不存在对"真"或"信念"或任何其他词的"意义分析"的结果，并不是一个经验的或形而上学的发现。因此，同詹姆斯一样(虽然同皮尔士不同)，戴维森并未给我们一个新的真理理论。相反，他使我们可有理由认为，对于真理，即使不作我们以为需要作的那么多的哲学思考，我们仍可以相安无事。根据我的解释，他关于"融贯导致符合"的证明实际上是：

> 从场语言学家观点看，不需要任何可能认为除语词的意义和世界的存在方式外真理还有更多东西的观点。因此如果你们想假定这样的观点，对信念的内在真实性，你们就不再会有任何怀疑论者的疑问。

9.4　戴维森作为非还原的物理主义者

对于认为场语言学家的哲学就是我们所需要的所有的语言哲学的观点，达米特提出了一套很有名的反对意见。但在讨论

这些反对意见之前,把戴维森与一位除了表面的修辞学区别以外都与他很接近的哲学家普特南作一比较是很有用的。普特南是许多很熟悉的实用主义学说的倡导人。像詹姆斯和杜威一样,他嘲笑想得到一种外在的观点、一种传统的认识论者、怀疑论者试图得到的“上帝的观点”的企图。但在遇到消除引证的真理理论时,他却有了麻烦。这些理论在他看来有点还原主义的味道,是一种苟延残喘的实证主义、一种“先验的斯金纳主义”的征兆。普特南说:

> 如果一个哲学家说,**真理**与**电**的不同之处就在于,可以有一种关于电的理论,却不可以有一种关于真理的理论,而且知道可断定性条件就是我们要知道的关于真理的**一切**,那么,就我对他的理解而言,他是在否认有一种真理的**性质**(或者一种正当性或正确性的性质),不仅是在实在论意义上的性质,而且是在**任何**意义上的性质。但这是在否认我们的论断和思想是论断和思想。①

普特南在此所假定的是,一个人可能拒绝需要一种关于 X 本性的理论的唯一理由,就是他发现了,根据一种很好的还原主义的时髦,所有 X 都不过是 Y。因此他认为,戴维森之拒绝说明什么使一个论断为正确和什么使一个论断为不正确,乃是根据一种把真的论断向约定俗成的声音的还原。② 根据这种观点,假定场语言学家的观点也就是把行为还原为运动。但戴维森并不是说

① 普特南:《实在论和理性》(剑桥,1983 年),第 XV 页。
② 同上书,第 XIV 页。

论断不过就是声音。相反，他是说，真理与电不同，不是对任何东西的说明。

认为真理的性质可以用作说明的观点，乃是一个令人误解的图画的结果，因为正是这个图画产生了认为真理的出现需要一种说明的观点。要理解这一点，必须注意到，根据像"因为他关于其方位的信念是真的，他找对了那所房子"和"由于其关于燃烧的信念是错的，普里斯特利没有理解氧气的性质"这样的例子，认为"真"有一种说明的用途乃是错误的。引号中的话不是说明而是说明的期票。要使它们兑现，要得到真正的说明，我们要说这样的话："他找对了那所房子，因为他相信这座房子位于……"或"普里斯特利的失败是因为他认为燃素……。"对成功和失败的说明是由真或假的东西的详情细节提供的，而不是由真和假本身提供的，正如对一个行为之值得赞扬的说明，不是"这是应该做的正确的事情"，而是做这个事情的环境的详情细节。①

如果真理本身要成为对某个事物的说明，它所说明的必定是可以由真理造成的东西，而不是由真实信念的内容造成的东西。戴维森想加以废弃的第三者的功能正是要提供一个在物理世界的因果秩序之外的机制，一个拥有或缺乏某种我们可以将真理与之等同的准因果性质的机制。因此，说我们的概念模式"与世界适合"，也就是表明，某些齿轮配合得相当完美。这些齿轮或是非物理的，或虽然是物理的，却是在我们其他因果故事中没有提及的。同怀疑论者一起认为我们的语言游戏可能与世

① 我在这一段中所运用的论证也可以在莱文的"哪一种说明是真理"（《科学实在论》，伯克利，1984 年，第 124—139 页）和威廉斯的"我们为了认识论而需要一种真理理论吗"中找到。

界存在的方式毫无关系，也就是提出一个关于与这个机制的其他部分失调以至旋转不稳的齿轮的图画。[①]

在表明不喜欢意向主义的观念以后，普特南对这样的图画本当不再有什么兴趣了，因而不会把真理看作是一个说明性观念。但由于他仍然认为，我们应当说明一个论断为真是怎么回事，他却要求比戴维森所能要求的更多。我认为，他之所以保留这观念，是因为他担心，对我们的语言游戏的内在观点，即我们把“真”看作是一个赞扬词的观点，如果得不到某种哲学说明的支持，就可能受到某种削弱。请看下面这段话：

> 如果（对我们作为声音产物的语言行为的）因果描述，从哲学的和行为科学的观点来看，是完全的；如果关于语言所要说的一切就是，语言在于按照某种因果模式产生声音（和默读）；**如果因果故事不会由也不需要由一种规范故事补充**……，那么，无论如何，我们的声音将不过是“我们的主观性的表达”。[②]

我加着重号的那行话表明，消除引证的真理理论家认为，关于人只有一个故事可以说，这就是行为主义的故事。但究竟为什么这样的理论家都不容许、而且事实上不坚持要以“一个规范的故事”来补充这样的故事呢？为什么我们要把场语言学家的外在观点的存在看作是在建议，我们不要采取真理的认真追求者所采取的内在的观点？我认为，普特南还是把“对 X 的一种哲

---

① 如多纳根向我指出的，戴维森的立场与维特根斯坦相同：没有一个齿轮是必要的，因为我们的信念得以表达的句子直接与实在接触。见《逻辑哲学论》，2.1511—2.1515。

② 普特南：“论真理”，载《多少问题》（印第安纳波利斯，1983 年），第 44 页。

学说明”看作是一种一般的观点，似乎它可以综合每一种其他的观点，可以把外在的观点和内在的观点结合在一起。

在我看来，詹姆斯和杜威的功劳正是在于坚持，我们不能有这种一般的观点，我们不能通过把我们的规范奠基于对世界的形而上学的或科学的说明之上来支持这样的规范。实用主义，特别是杜威所发展的那种形式的实用主义，要求我们不要再犯柏拉图的错误：把赞扬用词看作是深奥的东西的名称，并以为（例如），只要我们得到更多的对善的理论知识，我们就做了较好的成为善的工作。杜威不断地受到来自柏拉图主义右翼的批评，说他是还原主义和科学主义，不关心我们对“客观价值”的需要。这正是戴维森现在从普特南那里受到的那种批评。他也不断地受到来自实证主义左翼的批评，说他持一种对“硬事实”漠不关心的心不在焉的相对主义的工具主义，说他由于这样一种忽视而蔑视了“真理”的观念。[①] 这是戴维森从像菲尔特这样的物理主义者那里得到的批评。

来自这两方面的攻击都是对像杜威和戴维森这样的哲学家的日常回报，因为这样的哲学家试图使哲学时尚的钟摆不再在固执的还原主义和高傲的反还原主义之间无休止地来回摆动。这样的哲学家在这样做的时候，耐心地说明，规范是一回事，而描述是另一回事。这种情况，在戴维森那里，就是要说明，你由于沉思塔斯基的真理理论对你的语言的可能性而得到的对“真”一词的作用方式的理解，与你通过说你今天比昨天知道更多的真理或者说真理是伟大的而且将必胜而得到的满足，是毫不相干的。普特南坚持认为，对于真理，消除引证论所提供的东西还不够。他的根据不是看到过“真”或者看到过我们在玩的语言游戏，而且比戴

① 同时，近来开始发表较多东西的纽拉特也是这样。

维森看到的东西更多,而是希望,对于“哲学说明”的观念,有比杜威和戴维森所认为可能有的更多的东西。

这种在杜威和戴维森之间的一致,在我看来,由于利兹对他所谓的“自然主义工具主义”的说明,而得到了强调。利兹的这种说明对下面两种观点作了一种蒯因式的结合:一种观点认为,“与我们作为理性程序的构造和修改理论的方法有关的唯一目标就是预见观察的目标”①,另一种观点则认为,世界事实上和真实地是由现时科学的实体构成的。正如利兹所说,这种新的主义可能听起来有点像矛盾修饰法(正如一种类似的主义对于杜威的批评者来说是矛盾修饰法一样)。但也正如利兹所说的,仅当一个人认为“需要一种真理理论来说明我们的理论为什么能起作用”的时候,②仅当一个人认为“真理”可以是一个说明性概念的时候,这种理论听起来才会这样。利兹和法恩③已经指出,想用语义学来说明我们预期之成功的企图是循环的。只要我们想同时在我们的研究外面又在其里面、想同时把这些研究描述为运动和行动,那种循环就自然会产生。正如戴维森在其有关行动理论的著作中反复强调的,根本不必在这两种描述之间作出选择,我们所需要的只是把它们区分开来,使人们不会同时使用这两者。

9.5 戴维森和达米特

“真理”是否有说明性,包含了场语言学家的哲学是否就是

---

① 利兹:“指称和真理理论”,载《认识》,卷13,第117页。

② 杜威不会把理论构造和修正限于旨在预见和控制的科学上,但这个在杜威和利兹之间的区别与我们眼下的问题无关。

③ 见其“自然的存在论态度”,载《科学实在论文集》。

足够的语言哲学的问题，或者说包含了（如达米特所认为的）我们是否需要一种与认识论、传统形而上学问题相连接的语言哲学的问题。达米特认为，一种意义理论应当告诉我们：

> 归因于说话者的对一种意义理论的隐含地掌握怎样导致语言的运用，因而……怎样影响理论的内容。另一方面，从一开始起在怎样达到一种语言的意义理论问题上，整体论却没有任何这样的隐含，因此就我的理解而言，它是无可非议的，差不多是老生常谈。确定无疑的是，戴维森想使他的整体论成为一种比这要胃口大得多的学说。①

达米特认为，你从戴维森彻底的翻译中不能得到一种意义理论的"内容"：说话者赋予语言的词汇的特别意思"。但根据我刚才所作的对戴维森的解释，达米特称为"意思"的东西，正是戴维森要我们将其忘却的那种第三者。因此戴维森理论中的那部分不是达米特所需要的那种东西。达米特所需要的那种理论能够解决他认为仅当一个人有了一种关于"意思"的理论以后才可以提出的问题，如认识论的和形而上学的问题。而戴维森所需要的一种意义理论则可以为场语言学家的目的服务，却与达米特的问题无关。

对于认为戴维森给我们的还不够的观点，达米特提出的证明是，有人可以知道由戴维森的解释者提供的所有真值条件，而不一定知道真值句子中右边的、元语言部分的内容。他认为，"一个使元语言包含对象语言的真值句子显然是非说明性的"，而且，如果这样，"一个与元语言分离的对象语言的真值句子也

---

① 达米特："什么是一种意义理论"，载《心灵和语言》（牛津，1975 年），第 127 页。

就同样是非说明性的"[①]。戴维森的回答将是:没有任何单个的真值句子,没有任何单个"中立的、严格地平凡的东西"可以告诉你,什么是对任何出现于左边的词的理解,但所有这样的句子在一起会告诉你应当知道的一切。达米特认为,这样的回答等于承认失败。他说:

> 根据这样一种说明,对于什么东西构成了一个说话者对任何一个词或句子的理解的问题,就不可以有任何回答:我们只能说,关于全部真理理论的知识使我们不能说语言,而且特别是使我们倾向于把语言的大致上与真值句子相符的句子看作是真的。[②]

他还说:

> 原则上,没有任何方法可以把他运用整个语言的能力分割成各个不同部分的能力。[③]

但戴维森观点的实质,正如维特根斯坦和塞拉斯的观点的实质一样,认为根本没有这样的各个不同部分的能力。[④]因为当你摆

---

① 达米特:"什么是一种意义理论",载《心灵和语言》,第 108 页。达米特实际上说的是 M 句子(即一个具有"'……'指的是……"形式的句子)而不是 T 句子。为了明晰,我取消了引号。正如达米特正确地指出的,对于戴维森的目的来说,这两种句子是可以相互变化的。

② 同上书,第 115 页。

③ 同上书,第 116 页。

④ 图根哈特在其《传统哲学和分析哲学》(剑桥,1983 年)中采取了一种类似的立场。他认为,对于经过胡塞尔和罗素一直支配着哲学传统的对语言理解的客观主义说明,这种立场是唯一的替代物。

脱了像“确定的意义”、“意向的解释”、“刺激的反应”这样的第三者以后，你就没有任何东西可以把全部的实际知识分解成其组成部分，你就没有任何东西可以回答“你怎么知道这叫‘红’”这样的问题，除非是维特根斯坦的回答：“我懂英语。”戴维森必须坚持认为，个别的真值句子并不复制任何内在结构，而且任何想提供这样结构的企图终将付出重新引进第三者的代价，即在我们的语词与世界之间的东西。

达米特注意到，戴维森是“不得已而为之，却装成出于好心”，但又坚持认为这样做就“放弃了我们本来能够期望从意义理论中得到的东西”。[①] 因为达米特认为，我们可以得到一种将保存经验主义认识论的传统观念的意义理论。他认为，任何这样的理论都必须保证，“一种为了报告某个观察而使用某个给予的句子的能力，可以合理地看作是对为这个句子成为真而必须出现的情况的认识”[②]。

达米特关于掌握一个表达之内容的范例是你在观察到某物是红的时候所做的事情。他认为，在“这是红的”和像“恺撒越过了鲁比孔河”、“爱比恨好”和“有超群基数”这样一些情况之间的区别是任何正当的语言哲学都必须保持的东西。但对于戴维森和维特根斯坦的整体论来说，就根本没有这样的区别。根据他们的观点，在所有这些情况中，所谓把握内容也就是把握在这些句子与世界的另一些句子之间的推论

---

① “什么是一种意义理论”，载《心灵和语言》，第117页。我刚才从达米特那里引述的对戴维森的几个抱怨，在其“什么是意义理论”的附录（第123页以下）中，有所减缓。但他仍然坚持认为，戴维森“不能说明语言的认识部分”（第138页），并继续未加证明地假定，语言哲学必须保持非蒯因主义的语言—事实区分（第137页）。

② 达米特：“什么是一种意义理论（II）”，载《真理和意义》（牛津，1976年），第95页。

关系。[①]

关于达米特用二价对实在论与反实在论的说明,情况也是这样。达米特似乎认为,二价的问题,即在“独立于我们的认识或认识手段”后,一个陈述是否可以“是确定地真的或确定地假的”问题,[②]只是对于某些陈述才会产生。这些陈述是由属于“我们语言中较不原始的那一层”[③]句子构成的。他毫不怀疑,在较低的层次,如在像“这是红的”这样的陈述中,有这种二价。关于这样一种陈述之成为真是怎么一回事,我们有一种不可言喻的认识。这种认识也许已经足以使我们在有关红的问题上成为实在论者了。对于这些类型的陈述,我们可以有一种较强意义上的“与实在的符合”。所谓较强的意义,就是我们确信,使一个陈述为真的东西是“实在”,而不完全是我们自己。这里我们得到了一幅为蒯因和达米特共享的经验主义图画。按照这样一幅图画,语言就好像是在我们与实在之间的屏障。这种实在只是(或据说只是)将自己的触角给予一些敏感的接受者。另一方面,越是进入较高的层次,我们就越是怀疑我们在与世界接触,对于有些事情我们就越是倾向于成为“反实在论者”,就是说,就越是想接受这样一种意义理论:它在解释那些陈述之真时

---

① 达米特认为,维特根斯坦关于对任何推论原则的接受都有助于语词的意义的观点,即一种为戴维森所共有的观点,是令人不能接受地整体主义的(真理和意义,第105页)。在别的地方,达米特也曾经说过,这种整体论会使人认为,“一种系统的语言意义理论是不可能的”,从而使人认为,哲学“试图消除的,不是无知和假信念,而是概念的混乱,这样在它消除了这些东西的地方,没有任何肯定的东西可以建立起来”(见《真理和其他迷难》,马萨诸塞剑桥,1978年,第453页)。达米特认为,“一种系统的语言意义理论”能给他以我们有资格期望的东西、即对传统哲学问题的处理。但他驳斥为维持根斯坦和戴维森所共有的整体论的根据是,它会导致为维特根斯坦和杜威共有的对传统问题的治疗态度。这是一种问题。

② 达米特:“什么是一种意义理论(II)”,第101页。

③ “什么是一种意义理论”,载《心灵和语言》,第100页。

"所根据的,是我们分辨陈述为真的能力而不是根据超越人类能力的条件"。[1]

相反,如果我们跟着戴维森,我们就不知道怎样理解在实在论和反实在论之间的问题。因为我们感到一直在与实在接触。我们的语言被看作是语词用法之间的推论关系之网。根据这种观点,它不是某种可能暗藏着超越人类能力的东西的"完全人类的东西",它也不可能在我们事实上并不与这样的超人类东西符合的时候,诱骗我们以为自己在与这样的东西相符。相反,使用这样一些语词和与实在的接触一样直接(例如与踢石头一样直接)。如果认为在语词与实在之间的关系必须是(像特定的一踢与特定的一块石头之间的关系那样)零碎的,必定是各个部分的能力接触各个部分的实在的事情,那是完全错误的。

如果我们这样认为,我们就会(例如)像柏拉图和达米特那样认为,关于实际上是否有道德价值存在"在那里",确实有一个重要的哲学问题。另一方面,对于戴维森来说,说有善存在在那里,与说有红存在在那里完全一样,是没有太大的意义的。为了说明相关的意思,我们可以说,一个场语言学家可以达到一个真值句子,其右翼是"这在道德上是正确的",正如他可以达到一个其左翼是"这是红"的真值句子一样。他将假定,就土人不能发现与我们相同的红的东西和道德上正确的东西而言,我们与他们的不一致可以用在我们各自的环境中的区别(或我们各自前辈的环境中的区别)来说明。

我的结论是,对于达米特来说,任何语言哲学,只要不容许对哲学传统讨论的认识论和形而上学问题作明确的重新说明,

---

① 达米特:"什么是一种意义理论",第116页。

就是不恰当的。而对戴维森来说,这种能力不是必需的东西。对詹姆斯和杜威来说,说明这样一些问题的能力之缺乏才是必需的。我也乐于把后面这种较强的观点归于戴维森,但我没有很好的证据这样做。我把这一点建议提给他,是因为我认为,在与那些认为他们有权期望比他所提供的更多的语言哲学的人进行辩论时,他的唯一的力量源泉就是采取这种立场。更具体地说,他所能做的一切就是要指出,达米特的期望产生于把符合看作比较的习惯,从而表明这种看法的不幸历史:从柏拉图经过洛克到蒯因的历史。结果,这个问题将在较高的元哲学层面上得到解决。在这个元哲学的层面上,我们向下看哲学传统并判定它的价值。

9.6 戴维森、实在论和反实在论

如果上面一节的论证是对的,那么由于达米特企图将戴维森置于实在论和反实在论区别的实在论一边,戴维森已经被误置了。这种在实在论与反实在论之间的区别,是根据在真值条件与可断定性条件之间的区别来陈述的。要使它成为区分哲学学说的一个可行方法,我们就必须接受德维特所谓的达米特的"命题假定":"一个说语言 L 的人对这个语言中的句子的理解,就在于他知道,在某种特定的情况下,这个句子在 L 中为真。"[①]但戴维森认为,我们不能期望把这样的情况孤立起来。他的整体论使他不能接受关于这样一种认识的观念。诚然,达米特对戴维森的真值条件提出了一个完全是非整体论的说明。如德维特正确地指出的,达米特试图从"X 知道 S 的意义"和"S 的意义

① 德维特:"达米特的反实在论",载《哲学杂志》,卷 80,第 84 页。

=X 的真值条件”推出:“S 知道 X 的真值条件是 TC。”这样的推论能行得通的一个条件是,我们把“S 知道 S 的意义”解释为:“存在着某个东西,它是 S 的意义,而 X 熟悉这个意义。”[①]但后面这种解释只有接受命题假设的人才会作出。

戴维森不会接受这样的假设,[②]因而不能看作是达米特意义上的“真值条件的理论家”。戴维森认为,他的观点的一个巨大好处就在于,它给你一个意义理论,却不支持像“意义”这样的东西。由于同意蒯因的观点,认为语言的意义理论就是来自对语言行为的经验研究的东西,戴维森就是第一个赞成德维特而反对达米特的人,并认为,“一个人所具有的对一个语言的命题知识是某种在其能力之外的东西,是来自对语言的理论思考的东西。”[③]如果我们记住戴维森的整体主义和行为主义,他似乎是具有下面这个信仰的最后一个哲学家:S 的使用者特别能够设想其对一系列将完全证实 S 的情景的了解。

达米特之所以误解戴维森,是因为他相信(用德维特的话说),“唯一可以表明说话者对 S 的理解的那种行为,是在有条件最后证明对 S 的断定时,使这个说话者知道这一点的行为。”[④]

---

① 德维特:“达米特的反实在论”,载《哲学杂志》,卷 80,第 86 页。

② 德维特不同意。他说,“戴维森是服从达米特的论证的,因为他接受命题假定”(同上书,第 90 页)。德维特之愿意接受达米特对戴维森的描述,在我看来,在他对达米特想把形而上学语义学化的企图的尖锐批评方面,是一个缺点(虽然如我在下面要指出的,我也不同意德维特关于形而上学的非语义学化可以恢复这个学科的纯洁性的主张。我认为这样做,只能暴露这个学科的贫乏)。我想德维特认为戴维森会接受命题假设的理由大概是,在其早期的文章中,戴维森把语言的意义理论同语言的说话者所理解的东西相等同了,这种等同表明,说话者没有“不同组成部分的能力”以与不同的真值句子相应。但在我看来,这种等同或者与我在前一节中描述的整体论不一致,或者会使人误解像弹球具有“内在化”的机械规律这样的隐喻。

③ 德维特:“达米特的反实在论”,载《哲学杂志》,卷 80,第 89—90 页。

④ 同上书,第 91 页。

正如德维特所说,这表明了达米特对“反整体主义认识论”的认同。[①]达米特认为,确实存在着一些众所周知的情况(如所谓的“观察句子”),在那里确实有这样一些条件,这样一些认识活动。但对戴维森来说,既不会有这样的条件,也不会有这样的活动。因此,达米特在(例如)关于桌子的实在论和关于价值的反实在论之间所作的区分,对戴维森来说,是毫无意思的。可以说,对于整体论者,真理始终是超越证据的。但这就是说,X 对 S 的理解决不会表现于达米特所设想的那种认知能力中。[②]

达米特对弗雷格将哲学语言化的结果的理解是,理解一种形而上学分歧的唯一途径就是通过语义学的阶梯,即把旧的形而上学问题上升到新的语义学问题。根据我的解释,戴维森认为,进入语言学的好处在于,摆脱笛卡儿的心灵乃是消除第三者的第一步,因为正是这些似乎在我们与世界之间的第三者首先造成了形而上学的问题。而我们可以不让语言哲学重新创造那些人们用来提出这些问题的人为区分,如在“客观实在”和“有用构造”之间的区分,在物理学、伦理学和逻辑学等各自对象的存在论状况之间的区分等,从而走出最后一步,一劳永逸地消除这些问题。对于戴维森来说,蒯因“存在论承诺”的观念和达米

---

① 德维特:“达米特的反实在论”,载《哲学杂志》,卷 80,第 92 页。

② 见霍里奇“实在论的三种形式”,《综合》,第 51 卷,第 199 页:“(达米特)从不能确定什么时候 P 为真推论出对其真值条件不能具有明确的知识。这个推论完全没有说服力。要知道 P 的真值条件,我们只要理解 P 就够了;而要理解 P,我们只要能够按照隐含于语言实践中的共同体用来在不同场合判断所能给予它的信任度的标准来运用 P 就够了”。霍里奇自己建议我们把他所谓的“语义学实在论”(认为真理可以扩展到超越我们对它的认识能力之外)与“用法意义理论和剩余真理理论”相结合(第 186 页)。这种建议,在我看来,简洁地描述了戴维森的计划。关于霍里奇反达米特论点的较早陈述,见斯特劳森对赖特的批评:“斯克鲁顿和赖特论反实在论”,载《亚里士多德学会会报》,1977 年,第 16 页。

特“事实问题”的观念都是形而上学思想的不幸残余。它们是形而上学用来编织模式-内容二元论的一部分观念。

这些观念形成了一个巨大的、相互加强的网络，以至很难挑出其中的某一个作为关键的东西。但有资格进入这个网络核心的最好候选者，可能是在实用主义的命题(3)中被驳斥的观念：句子可以被造成为真。戴维森说，“所有的证据就是使我们的句子和理论为真的东西。”①我对这段话的解释是：在我们的信念S与我们的其他信念之间的推论关系与把S与其对象连接的“关于”关系没有任何特殊的联系。可以说，证据力量的路线与推论方向的路线并不平行。这种平行的缺乏乃是需要认识论整体主义说明的东西。要知道前一种路线，就要知道用来表达信念的语言。要知道后一种路线，就要对那些用这种语言的人在说话时所表示的东西，有一个经验的理论。这也将是关于其语言行为在其与环境的相互作用中所起的因果作用的故事。

这种要把证明的故事与因果的故事结合起来的要求是古老的形而上学要求。维特根斯坦在要我们当心叫作“意义”的东西时，或更一般地说，要我们留心(用戴维森的话说)“与信念的确定有关的、作为在信念和这些信念所及的日常对象之间的中介的东西”②时，就在帮助我们克服这种形而上学的要求。因为人们假定这些东西既是原因又是证明。这些东西(如感觉材料、表面刺激或清楚明白的观念一样)既属于证明我相信S为合理的故事，又属于我的语言行为观察者告诉我的关于我的信念S的原因的故事。德维特屈服于这种前维特根斯坦的要求，

---

① 《真理与解释研究》，第194页。

② “真理与认识的融贯论”，第430页。

因为他跟随费尔特认为,我们可以使真理依赖于"词与客观实在之间的真正指称关系",从而说明"与'存在于那里的世界'的符合"这个直觉观念。[1]达米特也屈服于这种要求,因为他认为,世界的一个给予状况可以"最终地证实"一个信念。后面这个主张恰恰包含了戴维森所拒绝的认为某部分世界使一个信念为真的观念。

德维特说,一旦我们抛弃了达米特的反整体论,关于"实在论"的问题就被非语义化了。我认为这种说法是对的。但这样,这个问题也就被弄得浅薄了。因为现在,除了德维特概括为"常识的物理实体客观地、独立于我们的心灵而存在"这一平庸的反唯心主义命题以外,"实在论"没有任何东西可以命名。[2]德维特认为这是一个有意义的、值得争论的命题。对于我把戴维森解释为(他事实上明显地是)实用主义者,这是一件麻烦的事情。因为我们在上面看到他发誓要坚持"不是我们创造的客观的公共世界"的观念。[3]这个说法在我看来只不过是一个过时的修辞。因为根据我的看法,唯心主义和物理主义之间无益的形而上学的争论,在本世纪初期,已经被实用主义者(它们想消除旧的形而上学问题)与反实用主义者(它们仍然认为有第一

---

① 德维特:"达米特的反实在论",载《哲学杂志》,卷80,第77页。

② 同上书,卷80,第76页。

③ 另见《真理与解释研究》,第198页:"在放弃模式和世界的二元论时,我们没有放弃世界,而是重新确立了与日常对象的直接接触。正是这些对象的奇怪行为使我们的句子和观点为真或假。"确实,这些日常的对象并非就是反唯心主义哲学家一直试图强调的世界。唯心主义也承认有这些对象。他们的对手所关心的世界是可以独立于这些日常对象的行为而变化的世界。它是某种很像自在之物这样的东西(在想理解戴维森论证的一个较早但相当别扭的努力中,我试图区分这两种意义的世界,即一个是日常的对象,另一个是人造的、"模式"的哲学对应物,见我的"失去了的世界",重印于《实用主义的后果》)。

级的东西需要争论)之间的元哲学争论替代了。[①]后面这种争论超越了实在论和反实在论。[②]

尽管偶尔宣誓相信实在论,戴维森基本上就是这样。[③]根据我对20世纪哲学史的解释,逻辑经验主义是一个进一步退二步的反动发展。戴维森在破坏了逻辑经验主义假定的模式—内容的二元论后,可以说,保存了逻辑而抛弃了经验主义(或更确切

---

① 为说明这种变化,我应当根据(1)黑格尔关于唯心主义由于破坏了其作为出发点的物质—精神区别最终将自食其果的论证,和(2)由进化论引起的对这种区别的觉悟。杜威的重要性,在我看来,就在于把黑格尔和达尔文结合了起来。但这是一个漫长的有争议的故事。

② 近来,关于海德格尔对"西方形而上学传统的解构"和德里达对"出现的形而上学的解构"的争论,形成了同一场斗争的另一翼。关于戴维森和德里达的某些联系,见维勒在《真理和解释》(牛津,1986年)中的文章和在《一元论者》杂志(第69卷,第103—118页)上发表的"解构的扩展"一文。关于海德格尔想超越柏拉图和尼采的努力与法恩和戴维森想超越实在论和反实在论的努力的一致,见我的"超越实在论和反实在论",载《今日分析哲学的立场》(维也纳,1986年)。

③ 对为什么我们应当超越这场斗争,法恩作了近来的最好说明。见他在"自然的存在论态度"(见第229页注③中的反实在论论证和在"也不是反实在论"中的反-反实在论论证(《奴斯》,卷18,第51—61页)。后一篇论文认为,"由真理作为接受的观念表达的反实在论,同由符合论表达的实在论一样,是形而上学的和没有根据的"。根据我对戴维森的解释,他的立场与法恩的"自然的存在论态度"很一致。

在其"戴维森语言哲学中的实在论和反实在论"(《批评》,1982年8月和12月)中,斯托特兰提出了出色的理由,说明我们为什么不能像麦克道尔和普拉茨那样,把戴维森看作是实在论者。但我认为他的错误在于他把戴维森看作是反实在论者,即是认为"句子之真不在于语言外的对象而在于其在人类实践中的地位"的人。再重复一遍,戴维森认为我们应当放弃"句子由于什么而真?"的问题。因此,如我在前面所指出的,他并不期望与实用主义为伍,因为许多自称是实用主义的人(包括我自己)说过这样的话:"一个句子之为真在于其帮助人获得其目标,实现其意图。"但是,虽然我不同意斯托特兰,他的讨论还是使我受惠非浅。特别是他认为,戴维森不同意这样的观点:是"思想的意向性,即其无论真假都指向对象的性质,说明了语言与实在的关系。斯托特兰的这个看法,在我看来,非常清楚简洁地说明了戴维森的整体论和为罗素、胡塞尔、克里普克和塞尔所共有的"建筑材料式"的研究的不同。

地说,保存了对语言的关心而抛弃了认识论)。这样,他使我们能够用弗雷格的洞见去确证杜威的整体主义和实用主义。他的工作使我们有可能做一种怀特预见的作为一种可能的"哲学重整"[①]的实用主义和实证主义综合工作。从这样一个综合的观点来看,皮尔士—弗雷格从意识向语言的转向(从先验逻辑向形式逻辑的转向)乃是向消解像"实在论与反实在论"这样的传统问题迈出的第一步,而不是向对这些问题的更明确的说明迈出的第一步。[②]

---

① 见怀特:《走向哲学的重新联合》(马萨诸塞剑桥,1956年)。

② 我很感谢布兰登、多纳根和法恩对本文前一稿的评论。我根据他们的评论作了一些重要的修改,当然我不能说在每一方面都受惠于他们。

10

实用主义、相对主义和非理性主义*

10.1 实用主义

“实用主义”是个模糊、含混和被用滥了的词。尽管如此，它所称呼的仍是我们国家思想传统的主要荣耀。没有任何别的美国作者提出过像詹姆斯和杜威那样激进的主张，以使我们的将来不同于我们的过去。但在现在，这两个作者却被人们忘却了。许多哲学家认为，实用主义的任何重要的东西都得到了保存，以满足分析哲学的各种需要。更具体地说，他们认为，实用主义对早期逻辑经验主义的原子主义学说提出了各种整体论的修正。这样一种看待实用主义的方式本身并不错。但它忽略了詹姆斯和杜威的最重要的东西。逻辑经验主义是标准的、学术的、新康德主义的、以认识论为中心的哲学的一个变种。我们不应当以为那些主要的实用主义者对这个变种提出了一种整体论的修正，而应当看作是与康德主义认识论传统的彻底决裂。只要我们以为詹姆斯或杜威具有“真理理论”或“认识理论”或“道德理论”，我们就把他们搞错了。我们就会忽略他们对认为应当有关于这些东西的理论的主张的批评。我们就不能看到他们

---

* 本章选自《1980年8月美国哲学协会的讲演和会议记录》。——编译者

的思想是多么的激进,他们对为康德、胡塞尔、罗素和刘易斯所共有的想使哲学成为一个基础学科的企图的批判是多么的深刻。

这种不当聚焦的一个征兆就是过分突出皮尔士。皮尔士之得到推崇,部分是由于他提出了后来为逻辑经验主义接过来的一些逻辑观念和技术问题(如反事实条件)。但这种对皮尔士的不当神化的主要理由则是,他对一般符号理论的谈论好像是对语言重要性的一个较早发现。但不管怎样,皮尔士从来没有弄清为什么他需要一种一般的符号理论,这种一般的符号理论应该是什么样子,它与伦理学或认识论的关系应该怎样。他对实用主义的贡献不过是给了它一个名字,并启发了詹姆斯。皮尔士本人仍然是最具有康德主义倾向的思想家,因为他最确信,哲学为我们提供了一个包罗万象的非历史的上下文,所有其他种类的谈论都可以在这里找到适当的位子和等级。而詹姆斯和杜威所要反抗的,正是这样一种认为存在着这样的上下文并且认识论或语义学能够发现这样的上下文的康德主义假定。如果我们想把握他们的真正重要性,就必须集中注意他们的这种反抗。

我们也可以在其他一些现在比詹姆斯和杜威较时髦的哲学家(如尼采和海德格尔)那里找到同样的反抗。但同尼采和海德格尔不同,他们没有错误地去对抗一个以自然科学家为道德英雄的共同体,即在启蒙运动中获得自我意识的世俗知识分子的共同体。詹姆斯和杜威既不反对启蒙运动以科学家作为道德样板,也不反对科学创造的技术文明。此外,他们也同尼采和海德格尔不同,他们的作品充满了一种社会希望。他们要求我们放弃把我们的文化、我们的道德生活、我们的政治、我们的宗教信仰建立在"哲学基础"上的观念,从而解放我们的新的文明。他们要求我们放弃曾经是伽利略惊人的新宇宙论结果之一的笛

卡儿主义神经过敏的对确定性的追求,即对曾经是作为对达尔文的一个反抗的对“永恒的精神价值”的追求,放弃对曾经是作为新康德主义对黑格尔历史主义的一个回报的、想使学术哲学成为纯粹理性法庭的期望。他们要求我们把康德主义力图将思想或文化建立于一个永恒的非历史母体上的计划看作是反动的。他们认为康德对牛顿的理想化,斯宾塞对达尔文的理想化,与柏拉图对毕达哥拉的理想化和阿奎那对亚里士多德的理想化一样,是很可笑的。

但是对这种社会希望和解放的启示的强调,使詹姆斯和杜威看起来好像是预言家而不是思想家。这是令人误解的。他们对真理、知识和道德有话要说,虽然在一套对教科书问题的回答的意义上,他们并没有关于这些问题的理论。下面我想对我认为是他们主要学说的东西作三个简单的、口号式的概括。

我对实用主义的第一个概括是,它只是运用于像“真理”、“知识”、“语言”和“道德”这样一些观念和类似的哲学思考对象的反本质主义。让我用詹姆斯把“真”定义为“最好加以相信的东西”的事实作为例证。这个定义在他的批评者看来,就好像说阿斯匹林的本质是有助于治头痛一样,是不着边际的、是非哲学的。但詹姆斯的意思是,没有什么更深刻的话好说,真理不是那种具有一个本质的东西。更具体地说,他的意思是,被告知真理是“与实在的符合”对我们毫无用处。假定对于世界的样子我们有一种语言和一个观点,那么,确实,我们可以把语言的某些部分与一个人假定的世界所是的部分结成一对一对,使得我们信以为真的句子具有一种与世界上的事物之间的联系同质的内在结构。当我们说出像“这是水”,“这是红的”,“这是丑的”和“这是不道德的”这样一些日常的并非深思熟虑的报告时,我们简单的陈述句子很容易被看成是图画,或适于在一起构成一

个地图的符号。这样的报告确实把语言的一些部分与世界的一些部分结成了对子。一旦碰到否定的普遍假设句及类似的句子,这样的结对工作就变得混乱和特设了,但也许还可以完成。詹姆斯的意思是,这样的练习不会使我们更明白,为什么真理是最好加以相信的东西,对我们现在关于世界的看法基本上是否是或为什么是我们应当持有的看法,也不提供任何线索。而如果人们没有想要回答这后面的问题,他们也就不会要求一种真理理论了。那些希望真理具有一个本质的人,也希望知识,或理性,或研究,或思想与其对象之间的关系也有一个本质。而且,他们希望他们能够运用他们对这样的本质的认识来批评在他们看来是错误的观点,并为发现更多的真理指明前进的方向。詹姆斯认为,这样的希望是徒劳的。这里,没有任何地方存在这样的本质。也没有任何普遍的认识论方法来指导或批评或保证研究过程。

相反,实用主义者告诉我们,我们可以用来就真理说某些有用的话的,不是理论的词汇,而是实践的词汇,不是沉思的词汇,而是行动的词汇。没有人是因为想知道"这是红"是怎样描绘世界这个问题才从事认识论或语义学的。相反,我们想知道,在何种意义上,巴斯德对疾病的看法精确地描绘了世界,而帕拉塞苏斯的看法则不精确,或马克思比马基雅弗利更精确地描绘的究竟是什么。但正是在这里,"描绘"这个词汇使我们失望了。当我们从个别的句子转向各种词汇和理论时,批判的术语就自然地从同质、象征和制图这样一些隐喻转向对得到我们所想得到的东西的功用、方便和可能性的谈论上。如果我们想到的是像"木星有卫星"这样的句子,那么,说经恰当分析的真实句子之各部分的安排,是与同它们成对的世界之各部分得到安排的方式同质的,也许有些道理,而对于"地球围绕太阳转",这种说

法就不那么有道理了，对于“没有自然运动这样的东西”，就更没有道理了，至于对于“宇宙是无限的”，那就完全没有道理了。如果我们想赞扬或指责对后一种句子的断定，我们就要表明，要断定这样的句子的决定，是怎样与关于应当使用什么样的术语、阅读什么样的书籍、从事什么样的计划和过什么样的生活等一系列问题的决定相适合的。在这方面，它们与“爱是唯一的法律”、“历史是阶级斗争的故事”这样的句子类似。同质、描绘、制图的整个词汇，同对对象为真的观念一样，是完全不当的。如果我们问，什么对象是这些句子声称对之为真的，我们只能得到对这些主词的毫无助益的重复：“宇宙”、“法律”、“历史”。或者，甚至更没助益的是，我们只能得到关于“事实”、关于“世界的存在方式”的谈论。杜威告诉我们，对这样的句子的自然态度，不是“它们对不对”，而更可能是“相信它会是什么样子？如果我相信它会发生什么？我会使自己受什么东西约束”。正是在我们从事理论而不是观察、从事设计而不是输入的时候，沉思、注意和理论的词汇抛弃了我们。当沉思的心灵脱离当下的刺激而持有广阔的见解时，它的活动与其说是在决定一个表象是否精确，不如说是在决定要做什么。詹姆斯关于真理的名言说的是，实践的词汇是不可消除的，没有任何区分能把科学与技艺、与道德思考或与艺术分离开来。

因此，对实用主义特征的第二个说明可以是这样：在关于应该是什么的真理和关于实际上是什么的真理之间，没有任何认识论的区别，在事实与价值之间没有任何形而上学的区别，在道德和科学之间没有任何方法论的区别。即使非实用主义者也认为，柏拉图把道德哲学看作是对善的本质的发现是错的，穆勒和康德试图让道德选择服从规则，这是错的。但能说他们错的唯一的理由就是，认识论传统想寻找科学的本质、想让理性服从规

则是错的。对于实用主义者来说,所有研究(不论是科学的还是道德的)模式都是对各种具体替代物的相对引人之处的思考。认为在科学或哲学中我们可以用方法来替代在不同的思辨结果之间的思考的看法完全是出于愿望。这就好像认为,道德上的聪明人,通过参照其对善的观念的记忆或查阅相关的道德律的文章,可以解决他的两难。这是认为合理性就是受规则制约的神话。根据这种柏拉图主义的神话,理性的生活不是苏格拉底对话的生活,而是一种受到启发的意识状态,在这里,人们决不需要去问他是否已穷尽了对状况的所有可能的描述或说明。人们只是由于服从机械的程序而达到了真实的信念。

传统的、柏拉图主义的、以认识论为中心的哲学就是对这样的程序的追求。根据它所要追求的这种方法,我们可以不再需要对话和思考,而只要勾画出事物的存在方式。其想法是要以一种尽可能像视知觉的方式(即面对一个对象并作出把它程序化的反应)对令人感兴趣的、重要的事情获得一个信念。有人企图说,“不存在自然运动这样的东西”这句话同“猫在地毯上”这句话一样是对象的描绘。在这种企图后面就有用视觉来替代思想的主张。这种主张也使人们有根据地希望,我们可以发现对象的某些安排是由“爱比恨好”的句子描绘的,从而当知道没有这样的安排时,使人们有根据地产生一种挫折感。实用主义者告诉我们,这个传统的巨大谬误就在于,以为视觉、符合、制图、描绘和表象这样一些只适用于一些细小、日常断定的隐喻也适用于重大的有争议的断定。由这个基本错误产生的观念是,如果没有我们可以与之符合的对象,就没有了合理性的希望,而只有趣味、情感和意欲。因此当实用主义者攻击作为精确表象的真理观念时,他也是在攻击理性与欲望、理性与趣味、理性与意志之间的传统区分。因为除非我们以视觉模式来考虑理性,

除非我们坚持杜威所谓的"旁观者的知识理论",所有这样的区别都是没有意义的。

实用主义者告诉我们,一旦摆脱了这种模式,我们就看到,柏拉图主义的理性生活观是不可能的。从事精确地表象对象的生活,就是要记录计算结果,进行三段论推论,报告事物的可以观察的性质,根据明晰的标准构造例证,弄清事情的真相。在库恩的"常规科学"或任何类似的社会背景内,一个人确实可以过这样的生活。但服从社会准则对于柏拉图主义者来说还不够。柏拉图主义者想不仅受制于当时的学科,还要受制于实在本身的非历史非人类的本性。这种动机有两种形式:原来的柏拉图主义的策略,即假设一些新颖对象,让宝贵的命题与之符合;康德主义的策略,即发现一些可以确定认识或表象或道德或理性的本质的原则。但这个区别,较之其想逃避一个人自己时代的词汇和习惯而要发现某个加以坚持的非历史的必然的东西的共同要求,是微不足道的。他们想祈求某种不只是把人带到现时看法的日常、零碎、详细和具体理由的东西,从而回答像"为什么相信我认为是真的东西""为什么我做我认为对的事情"这样的问题。这个主张是为19世纪的唯心主义者和当代的科学实在主义者共有的,是为罗素和胡塞尔共有的。它是西方哲学传统和这个传统代表的文化的本质。詹姆斯和杜威同尼采和海德格尔站在一起,要求我们放弃这个传统和这个文化。

作为概括,现在我要提出实用主义的第三个也是最后一个特征:这种学说认为,对研究,除了对话的制约以外没有任何别的制约,这不是来自对象或心灵或语言本性的全面制约,而只是由我们的研究伙伴的言论所提供的零星制约。恰当地程序化的说话者不禁相信,在他面前的一片是红的,但这种情况与激发认识论思考的比较重要和有争议的信念没有任何类似性。有人希

望,只要通过一个没有遮掩的理智之眼,或一种严格的方法或一种明白的语言去接触,对象就会迫使我们去相信关于它的真理。实用主义者告诉我们,这种希望是没有用的。他要求我们,不要继续认为上帝或进化或我们现今世界描绘的某个其他保证人把我们程序化了,使我们成为从事精确的语词描绘的机器,不再认为哲学由于使我们能够阅读我们自己的程序而提供自我认识。正如皮尔士所说,说我们受制于真理所可能有的唯一一种意思就是,我们完全不能理解,可以克服所有反对意见的观点可能会是假的。但反对意见,即对话的制约,是不能预期的。没有办法知道,什么时候一个人已经达到了真理,或什么时候一个人比以前更接近真理。

我之所以更喜欢这个对实用主义特征的第三个概括是因为,在我看来,它集中于一个呈现在反思心灵面前的一个根本选择:是接受出发点的偶然性,还是为图避开这种偶然性。接受出发点的偶然性,也就是把来自我们人类伙伴的遗产和与他们的对话看作是我们唯一的指导来源。而试图避开它,则是希望成为一架恰当地程序化的机器。柏拉图认为,当我们越过了假设,在分界线的顶端,我们就可以实现这种希望。基督徒想通过内心与上帝之声的一致来实现这种希望,笛卡儿主义者认为可以通过排空心灵去追求不可置疑的东西来实现这种希望。自康德以来,哲学家们则希望,通过发现所有可能的研究或语言或社会生活方式的一种先天结构,可以实现这种希望。如果我们放弃这种希望,我们就将失去尼采所谓的"形而上学安慰",但我们可以得到一种更新的共同体感。我们与我们的共同体、我们的社会、我们的政治传统、我们的思想遗产的认同,只要我们把它们看作是我们的而不是自然的,是形成的而不是发现的,是我们构造的很多种中的一个,就会得到加强。最后,实用主义者告诉

我们,重要的是我们对其他团结一致对抗黑暗的人类的忠诚,而不是想把事物弄清楚的希望。詹姆斯反对实在论和唯心论,并指出“到处都是人类之蛇的足迹”。这时,他是在提醒我们,我们的荣耀在于我们参与了可错的、暂时的人类计划,而不是在于服从永恒的非人类的制约。

10.2 相对主义

相对主义这种观点认为,在某个问题上或者也许是在所有问题上的每一个信念都与每一个其他的信念一样好。没有任何人持这样的观点。除了偶然有些大学文科一年级学生,我们很难发现有任何人说,在一个重要问题上的两个不可比的意见是同样好的。被称为“相对主义者”的那些哲学家只是认为,在这样的意见之间作出选择的根据不像我们以前以为的那样严格。因此如果一个人认为对术语的熟悉是在物理科学中作理论选择的一个标准,或者认为与现存国会民主制度的一致是社会哲学的一个标准,他就可能被攻击为相对主义者。当人们祈求这样的标准时,我们的批评家就说,由此导致的哲学立场假定了对“我们的概念框架”,或我们的目的,或我们的制度的一种不公正的优先性。这个哲学立场之所以受到批判,是因为他没有做哲学家作为其职业应该做的事情,即说明为什么我们的框架或文化或兴趣或语言或任何别的东西最后总是对的,即总是与物理实在或道德律或实数或其他耐心等待着人们去复制的对象有关的。因此真正的问题并不是在认为一个观点与任何另一个观点一样好的人与并不这样认为的人之间的问题。这是在那些认为除了对话没有任何别的方式可以支持我们的文化或目的或制度的人与那些还希望某种别的支持的人之间的问题。

如果真的有相对主义者,那么他们当然是很容易被驳倒的。人们可能只要使用类似苏格拉底驳斥毕达哥拉的自我指称论证的东西就够了。但这种简单明了的辩证技巧只对那些漫不经心地虚构出来的对象有效。说我们只能凭"非理性的"或"非认知"的考虑才能打破严肃而不可比的候选信念之间纽带的相对主义者,只是柏拉图主义和康德主义的哲学家们想象的对手之一,同唯我论者、怀疑论者和道德虚无论者生活在同一个虚幻的世界。醒悟的或古怪的柏拉图主义者和康德主义者偶尔也会扮演某一个这样的角色。但在这样做时,他们从来没有把相对主义或怀疑主义或虚无主义看作是关于我们怎样可以以不同方式做事的一种认真建议。他们只用这种立场来提出哲学的观点,也就是在与假设的对手玩游戏时所采取的步骤,而不是作为一个共同计划的参与者。

把实用主义与相对主义相联系,是把它对待哲学理论的态度与它对实际理论的态度加以混淆的结果。在某种限制的意义上,詹姆斯和杜威确实是元哲学的相对主义者。就是说,他们认为,在典型的柏拉图主义和康德主义类型的不可比的哲学理论之间,没有办法也没有意义作出选择。这样的理论试图把我们习惯的某些成分建立在某个外在于这样的习惯的基础上。实用主义者认为,这样的哲学基础,除了手法的优雅外,同它想加以奠基的习惯完全一样好或一样坏。他们把这样的奠基计划看作是一架机器中不起任何作用的齿轮。就此而言,他们是完全对的。一个人刚发现牛顿时代的纯粹理解范畴,人们又列出了另一个可以适于亚里士多德或爱因斯坦时代的范畴表;一个人刚列出适于基督徒的绝对命令,人们又提出了适于食人者的绝对命令;一个人刚提出一种可以说明为什么我们的科学这么好的进化论认识论,人们又写了一部科幻小说,说一个瞠目结舌的怪

诞的进化论认识论者在赞扬的科学家的怪诞理论的生存价值。这个游戏很容易玩的原因在于,这些哲学理论中没有一个需要做很艰苦的工作。做实在工作的是那些凭其耐心和天才提出了说明性理论的科学家和经过斗争和痛苦建立了道德和制度的社会。柏拉图主义者或康德主义者所做的一切就是接过已经完成的第一级产品,经过抽象把它上升几级,再发明一个形而上学的或认识论的或语义学的词汇来翻译这个产品,进而声称他已为这个产品奠了基。

如果涉及的是实际的理论而不只是哲学的理论,"相对主义"看来只能是应该加以驳斥的扰乱性观点。没有人会真正关心是否有对一个绝对命令的不可比的替换说明,或是否有纯粹理解的不可比的范畴系统。但我们确实关心替换的、具体的详细的宇宙学,或者替换的、具体的详细的政治变革计划。如果有人提出这样的替换物,我们会与之争论,而且不是根据范畴或原则,而是根据它所具有的具体的好处和坏处。相对主义在柏拉图主义和康德主义哲学家之间被谈论得这么多的理由是,他们认为,对哲学理论即想为第一级理论奠基的企图持一种相对主义立场,会导致对第一级理论本身持相对主义立场。如果一个人真的相信一个理论的价值取决于其哲学基础的价值,那么,确实,除非有关哲学理论的相对主义得到克服,他们会怀疑物理学,怀疑民主。幸运的是,几乎所有人都不相信所有这样的东西。

人们确实相信的是,把我们关于民主、数学、物理、上帝和任何其他东西的观点结合成一个融贯的关于所有事物怎样关联的故事乃是一件好事。要得到这样一种概要的观点,确实常常要求我们激烈地改变我们对于某些具体问题的看法。但这种整体论的调整过程就是大规模地应付的问题。它与柏拉图—康德主

义的奠基观念没有任何关系。因为奠基观念包含着发现制约、证明必然性、找到不变的支配自己的原则。当结果表明这样的制约、必然性和原则遍地都是的时候,发生变化的只是文化的其他部分对待哲学家的态度。自康德时代以来,对于非哲学家来说,越来越明显,一个真正的专业哲学家能够为任何东西提供哲学基础。这是在我们这个世纪中哲学家变得越来越与文化的其他部门分离的原因之一。我们提出的保证这个澄清那个的种种计划,在我们的知识分子同伴看来,乃是非常滑稽的。

10.3 非理性主义

我对相对主义的讨论看起来是回避了实在的问题。也许没有人是相对主义者。也许对这么多的哲学家在实用主义中发现的反感的东西,“相对主义”并不是一个恰当的词。但肯定在什么地方有一个重要的问题。确实有这么样一个问题,不过它不那么容易表述,也不那么容易证明。为了集中在这个问题上,我想把它放在两个不同的脉络中。一个是微观的,一个是宏观的。微观的问题涉及到哲学一词的最狭隘的意义之一,即美国哲学学会的活动。传统上,推动我们学会的问题是,我们应当是随心所欲的和使人开化的,还是应当是习惯于论证的和专业的。对于我的目的来说,这个问题可以归结为有关我们是否可以既是实用主义者又是专业人士的问题。而宏观的问题则涉及广义上的哲学,即想使一切事物相互关联的企图。这是一个以苏格拉底为一方和以专制统治者为另一方之间的问题,在对话的爱好者与自我欺骗手法爱好者之间的问题。对于我的目的来说,这是关于我们是否可以成为实用主义者而又不背叛苏格拉底、不陷入非理性主义的问题。

我先讨论较不重要的关于职业特性的微观问题，因为它有时与较为重要的关于非理性主义的问题相混淆，也因为它可以帮助我们集中在后一个问题上。在开始的几十年中，推动我们学会的问题是哲学教授是否应当教化别人。詹姆斯认为是应该的，因此他对这个学科的越来越专业化持怀疑的态度。而实用主义的最主要反对者洛夫乔依则把专业化看作是一件大好事。对同时在英国的罗素和德国的胡塞尔的响应，洛夫乔依主张美国哲学学会第16次年会的目标是使哲学成为科学。他希望美国哲学学会的节目安排成对明确定义的问题进行条理清楚的争论，使得在每一次大会结束的时候都可以决定是谁获胜。[①]他坚持认为，哲学要么是使人开化的因而是空想的。要么是可以产生"客观的、可证实的和可以明确传达的真理的"，但不可能两者皆有。詹姆斯也会同意这样的观点。他也认为一个人不能既是实用主义者又是专业人士。但詹姆斯认为，专业化是神经的失败而不是理性的胜利。他认为，使事物相互关联的活动不大可能产生"客观的、可证实的和可以明确传达的真理"，但这也没什么关系。

当然，洛夫乔依赢得了这场争论。如果我们与他一样相信，哲学家应该尽可能地像科学家，那么我们将为这种结果感到高兴。而如果我们与他意见不同，那么我们就会考虑美国哲学学会的第76届年会，因为它提醒我们歌德的名言：对于我们在年轻时所期望的东西，我们必须小心，因为我们在年老时可以得到这种东西。我们到底采取哪种态度，取决于我们把我们今天讨

---

① 见洛夫乔依："论哲学研究进步的几个条件"，载《哲学评论》，卷26，第123—163页（特别是最后几页）。我要感谢威尔逊的"美国哲学学会的专业化和有组织讨论"（载《哲学史杂志》，1979年，第53—69页）启发我引述洛夫乔依的文章。

论的问题看作是人类思想的永恒问题、是与柏拉图、康德和洛夫乔依讨论的问题联贯的，还是看作向死问题注入新活力的新企图。根据洛夫乔依的看法，哲学家与其余高层文化之间的鸿沟，同物理学家和一般人之间的鸿沟，是完全一样的。这个鸿沟不是由所讨论问题的人为性造成的，而是由处理实在问题的技术的和精确方法的提出造成的。但是，如果我们像实用主义者那样持反本质主义的立场，那么我们就会把关于哪些哲学家正在提供"客观的、可证实的和可以明确传达的"答案的问题看作是历史的遗产，它来自启蒙运动对认识和道德的潜藏本质的错误追求。这是一种为我们的许多知识分子同伴接受的观点，他们认为我们哲学教授陷入了时代偏差，想重新过启蒙运动的生活。

我提出这个关于专业化的狭隘问题，不是要让你站在这个问题的这边或那边，而是要表明反实用主义者情绪的根源。反实用主义者相信，对话必然地以一致和理性的共识为目标，而且我们进行对话也是为了使进一步的对话没有必要。反实用主义者相信，仅当柏拉图的回忆说之类的东西为正确的时候，仅当我们大家都在我们内部的某个地方有思想的自然出发点、并且我们只要听到就可以分辨出最好地表达这样的出发点的词汇的时候，对话才有意义。因为仅当某个这样的东西为真的时候，对话才有一个自然的目标。启蒙运动就希望发现这样一个词汇，可以说，这样一个自然本身的词汇。自称是没有获救的启蒙者的洛夫乔依希望继续这个计划。确实，仅当我们对这样的词汇获得了一致，对话才可以归结为证明，归结为对"客观、可证实和可明确地传达的"解决问题的方案的追求。因此反实用主义者把实用主义对专业化的讥讽看作是对共识的讥讽，是对认为每个人内部都有真理种子的基督教的、民主的观念的讥讽。实用主义者的态度在他们看来是高傲的、半瓶子醋的，使人想起的不

是苏格拉底而是阿尔西维亚德斯。

关于相对主义和专业化的问题，对于说明这种对立，是比较别扭的努力。实在而又激烈的对立是在这样一个问题上：对于我们公民同伴的忠诚，是否必须假定某种说明我们应当继续以苏格拉底方式对话的永恒的、非历史的东西，某种保证向一致聚合的东西。因为反实用主义者相信，没有这样一种本质、这样一种保证，苏格拉底的生活就没有意思，他便把实用主义者看作是犬儒主义者。这样，关于哲学教授应当怎样对话的微观问题很快地把我们引向宏观的问题：一个人是否可以是实用主义者，而又同时不是非理性主义者、不放弃自己对苏格拉底的忠诚。

关于非理性主义的问题在我们这个世界变得尖锐起来，是因为近来冒犯苏格拉底并从对话和共同体中退出的不满情绪变得强硬起来了。我们的欧洲思想传统被错误地看作是"纯粹概念的"或"纯粹关于存在物的"或"受制于抽象物的"。非理性主义者提出像"直觉"或"一种对传统的不能言喻感"或"凭热情思维"或"表达了被压迫阶级的意志"这样一些没用的假认识论的观念。我们时代的专制统治者和盗匪比以前的专制统治者和盗匪更可恨，因为他们祈求这样一些自我欺骗的技术而装作知识分子。我们的专制统治者上午写哲学下午折磨人；我们的盗匪有时研究赫尔德林有时把人炸成血肉模糊。因此我们的文化比以前更坚持启蒙运动的希望，而正是这种希望驱使康德把哲学形式化、严格化和专业化。我们希望通过构造关于理性、科学、思想、认识、道德的，表达其本质的正确观念，我们可以避免非理性主义的不满和仇恨。

实用主义者告诉我们，这样的希望是不可能实现的。根据他们的观点，苏格拉底的德性，即愿意谈话、倾听别人意见和衡量我们的行为对别人的后果，完全是道德的德性。对本质的理

论研究既不能灌输也不能加强这样的德性。要驳斥让我们凭热情思考的非理性主义者,不能靠对思想或认识或逻辑本性的更好说明。实用主义者告诉我们,作为我们的道德责任要继续进行对话完全是我们的计划,是欧洲知识分子的生活方式。它对成功没有形而上学的或认识论的保证。而且(这是关键的一点),除了对话的继续,我们不知道成功指的是什么。我们对话,并不是因为我们有一个目标,而是因为苏格拉底式的对话正是以自己为目的的活动。而反实用主义者坚持认为,意见的一致才是目的,这就好像篮球运动员认为,其玩篮球的理由就是投篮。他把活动过程中关键的一步错误地看作是活动的目的。更糟糕的是,他好像是一个篮球迷,硬说所有人凭其本性都想玩篮球,或者说事情的本质就是使球可以进篮圈。

另一方面,对于柏拉图主义或康德主义哲学家来说,为欧洲生活方式奠基的可能性,即表明它不只是欧洲的生活方式、不只是一个偶然的人类计划的可能性,似乎是哲学的中心任务。他想表明,冒犯苏格拉底也就是冒犯我们的本性,而不只是冒犯我们的共同体。因此他把实用主义者看作是非理性主义者。说实用主义是相对主义的谴责不过是他仇恨一种对我们的最深刻希望持犬儒主义态度的学说的未加思索的最初表达。但是,如果传统哲学家越过了这个称号,他会提出一个实用主义者必须面临的问题,即"对话"观念能否代替"理性"概念的实际问题。在柏拉图和康德主义传统中使用的"理性"概念是与作为符合的真理、作为对本质的发现的认识、作为对原则的服从的道德这样一些观念交织在一起的,而实用主义者则试图解构所有这些概念。不管是好是坏,柏拉图主义和康德主义的词汇是欧洲用来描述和颂扬苏格拉底德性的词汇。我们现在还不清楚,没有了这些词汇,我们应当怎样描述那些德性。因此,实用主义者激起

的深深疑虑是，实用主义者，像阿尔西维亚德斯一样，本质上是轻浮的，因为他赞扬毫无争议的共同的善，却不想参与能够保存这些善的唯一的活动。他似乎为了纯粹的否定性批评的快乐而牺牲了我们共同的欧洲计划。

为了使非理性主义问题变得更突出，我们应当注意到，当实用主义者说"为了说明'真理'、'知识'、'道德'和'德性'，我们所能做的一切，就是回顾这些术语在其中产生和发展的文化的详情细节"时，启蒙运动的捍卫者则以为他在说，"真理和德性不过是一个共同体同意它们是真理和德性"。当实用主义者说，"我们必须把真理和德性看作是在欧洲对话中产生的东西"时，传统哲学家想知道，对于欧洲如此特别的东西是什么？实用主义者是不是在像非理性主义者那样说，"我们只是由于是我们才处于一个优先的地位"？而且，对于认为真理只能被描述为"做更多我们现在在做的事情的结果"的观念，是否有什么特别危险的东西？如果"我们"是奥韦尔描述的国家，情况会怎么样？当专制统治者用列宁给"客观性"一词的令人毛骨悚然的意义来把他们的谎话描述为"客观地真"的时候，有什么东西能够阻止他们援引皮尔士的观点来捍卫列宁？①

实用主义者针对这种批评的第一个维护是由哈贝马斯作出的。哈贝马斯指出，这样一个真理的定义只是对于未被扰乱的讨论的结果才适用，而奥韦尔所描述的国家正是扰乱的典型。但这只是初步的维护，因为关于什么是"未被扰乱的"，我们还须知道更多的东西。而在这里，哈贝马斯走了先验的道路，只是提出了原则。而实用主义者则必须仍然是种族中心主义的，并且只提供例子。他只能说，"未被扰乱"指的是，在我们是那些

① 我要感谢威廉斯，他使我看到，实用主义必须回答这个问题。

阅读和思考柏拉图、牛顿、康德、马克思、达尔文、弗洛伊德和杜威等等的人的地方，运用我们的相关的标准。弥尔顿的、真理必然在其中出现的“自由和公开的遭遇”本身也必须用例子而不是原则来说明。它必定更像雅典的市场而不是王室的会议室，更像20世纪而不是12世纪，更像1925年的普鲁士科学院而不是1935年的普鲁士科学院。实用主义者必须像皮尔士那样避免说真理必胜。他甚至必须避免说真理会胜。他只能像黑格尔那样说，真理和正义存在于由欧洲思想的各个阶级所标明的那个方向。这不是因为他知道某些“必然真理”并援引这些例子作为这种知识的一个结果。这只是因为，除了提醒其对话者他们所处的共同境地，他们所分享的偶然出发点和他们大家参与的浮动的没有基础的对话外，实用主义者不知道还有什么更好的方法可以说明他的信念。这就是说，除了说“你是否可以建议什么能够更好地满足我们欧洲目的的非欧洲的东西”外，实用主义者没法回答“什么东西对欧洲如此特别”这样的问题。除了说“有什么别的东西能够更好地实现为我们与苏格拉底、弥尔顿和哈贝马斯共有的目的”外，他就没法回答“什么东西是为苏格拉底的德性、弥尔顿的自由遭遇和哈贝马斯的未被扰乱的交流所特有的?”的问题。

要确定这种明显循环的回答是否足够，也就是要确定是黑格尔还是柏拉图对思想的进步有一个恰当的描绘。实用主义者同意黑格尔的说法，哲学是其对思想中时代的把握。反实用主义者则与柏拉图一致，从对话中脱身而去寻找某种在所有可能对话背后的非时间性的东西。我认为，除了考虑想逃脱时间和历史的哲学传统在以前所作的种种努力，没有办法在黑格尔与柏拉图之间作出抉择。我们可以认为这些努力是有价值的、越来越好的和值得继续的。我们也可以认为这些努力是注定失败

的,是不正当的。我不知道什么可以算作是对这任何一种看法的非循环的形而上学的或认识论的或语义学的证明。因此我认为必须通过阅读哲学史并从中得到教训才能作出决定。

因此,我所说的一切都不是对实用主义的辩护。我最多不过是回答了人们对实用主义作出的各种表面的批评。我没有论述非理性主义的核心问题。我还没有回答我刚才提到的对实用主义的深刻批评:苏格拉底的德性,作为一个实际的问题,除了借助柏拉图外,没有办法加以维护,而且没有某种形而上学的安慰,将没有人能够不冒犯苏格拉底。詹姆斯本人并不清楚这种批评是否可以回答。詹姆斯发挥了其自己的信仰权利,他写道:"如果生活不是一场始终可以成功地为宇宙获得某种东西的实在战斗,它就不过是我们可以随时从中撤出的私人演员的游戏。"他说,"它给人的感觉是一场战斗。"

对我们这些柏拉图的注释者来说,它确实给人以这样的感觉。但如果我们认真地对待詹姆斯本人的实用主义,如果实用主义成了我们文化和我们自我形象的核心,那么它就不会给人以这样的感觉。我们不知道它会给人以什么样的感觉。我们甚至不知道,加入了这样一种语调上的转变,欧洲的对话是否会停滞和逝去。我们真是不知道。詹姆斯和杜威没有给我们任何保证。他们只是指出了我们所处的状况,因为信仰和启蒙的时代似乎都不能恢复了。他们在思想中把握住了我们的时代。我们没有按照他们建议我们应该采取的那种方式改变我们的对话过程。也许我们现在还不能这样做,也许我们将永远不能这样做。但我们还是要尊重詹姆斯和杜威,因为他们为我们提供了很少有哲学家为我们提供的东西,即关于我们的生活应当怎样改变的暗示。